clásicos radicales

Hannah Arendt

La pluralidad del mundo



«Hannah Arendt volvió a pensar el espacio público después de su destrucción y nosotros debemos volver a ella para prevenir que se destruya de nuevo.»
Andreu Jaume

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

ISBN ebook: 978-84-306-2262-7

Diseño de cubierta: Penguin Random House Grupo Editorial / Nora Grosse

Conversión ebook: MT Color & Diseño, S.L.



Hannah Arendt

La pluralidad del mundo

Antología

Edición de Andreu Jaume

taurus



INTRODUCCIÓN
LA PLURALIDAD DEL MUNDO

Andreu Jaume

'Tis new to thee.
SHAKESPEARE[1]

Hannah Arendt encarna, quizá como nadie en el campo del pensamiento, las turbulencias del siglo XX, un periodo histórico que, a partir de las penurias que ella misma sufrió como ciudadana, se dispuso a juzgar con valentía y sin sostén metodológico, animada por la necesidad de comprender y de salvar algo entre las ruinas de la tradición en la que se había educado y que había visto derrumbarse con inquietud pero también con inagotable curiosidad. Formada en filosofía germánica y pronto desengañada de la disciplina, Arendt abandonó la morada que habían ocupado los grandes pensadores europeos para salir al ágora y vérselas con las necesidades políticas y sociales de su particular tiempo de oscuridad, reinventándose en otra lengua —el inglés— como teórica del espacio público e inmiscuyéndose en todos los asuntos vinculantes de su presente: el totalitarismo, la Shoah, la creación del Estado de Israel, el deterioro de la democracia estadounidense o la guerra de Vietnam. El rasgo intelectual que mejor la define quizá sea la osadía. No hubo ninguna cuestión, por compleja que fuera, que no abordara con la misma decisión y el mismo ímpetu, desafiando a los especialistas en la materia, desbordando su campo de

investigación y abriendo siempre su propio camino. Ella misma se refirió a menudo a su falta de método como un «pensar sin barandillas» (*denken ohne Geländer*) que convertía sus obras en trabajos constitutivamente experimentales y provisionales, alejados de la comodidad de la rutina interpretativa y expuestos al peligro de la intemperie. Quizá por esa razón, Arendt nunca ha dejado de recibir ataques de la ortodoxia académica, indignados algunos de sus colegas por su independencia crítica e incluso por su arrogancia. Ideológicamente, además, Arendt tampoco se dejó encasillar nunca. Conservadora o reaccionaria para algunos e izquierdista para otros, ella misma admitió que no sabía qué lugar ocupaba en el espectro ideológico, algo que por otra parte tampoco le importaba demasiado. Y es precisamente en esa indefinición, síntoma de una forma de pensar sin límites ni deudas, donde estriba, junto a su desmesurada ambición intelectual, la vigencia de su legado.

Hannah Arendt nació en 1906 en Hannover y se crio en Königsberg, de donde procedía su familia de típicos judíos asimilados. Hija única, perdió muy pronto a su padre, ingeniero de profesión. En 1920, su madre, Martha, se casó en segundas nupcias con un viudo que ya tenía dos niñas. Arendt fue a la escuela en Königsberg y en Berlín y empezó a leer muy pronto, iniciándose en la obra de Immanuel Kant, el filósofo del que más cerca se sentiría durante toda su vida adulta. Entre 1924 y 1928, Arendt estudió filosofía, teología protestante y filología griega en las universidades de Marburgo, Heidelberg y Friburgo, donde tuvo como profesores a Martin Heidegger, Edmund Husserl, Karl Jaspers o Rudolf Karl Bultmann. Sin duda las influencias más perdurables en su propia obra fueron las de Heidegger y Jaspers, aunque también es perceptible la de Bultmann. Durante el curso de 1924 a 1925, Arendt asistió en Marburgo a un seminario que Heidegger impartió sobre el *Sofista* de

Platón, una experiencia fundamental e iniciática en varios sentidos. Al deslumbramiento que le causó la nueva forma de enseñar de quien ya era conocido como el «rey secreto» de la filosofía alemana, se añadió la relación amorosa que maestro y alumna iniciaron entonces. Arendt era una estudiante de dieciocho años y Heidegger, con treinta y cinco, era ya padre de familia, profesor con vocación de catedrático y discípulo de Husserl. Como pensador, Heidegger estaba a punto de hacer saltar por los aires la metafísica occidental con la publicación de *Ser y tiempo* (1927), una obra que al parecer escribió inspirado por el enamoramiento de Arendt. Según algunas biografías, Arendt no aguantó la intensidad de la relación clandestina y en 1926 decidió cambiar de universidad, trasladándose primero a Friburgo para estudiar con Husserl y finalmente a Heidelberg para atender las lecciones de Karl Jaspers, que terminaría dirigiendo su tesis doctoral sobre el concepto de amor en san Agustín, defendida en 1928.[2] Del magisterio de Husserl, Jaspers y Heidegger en aquellas primeras décadas del siglo XX, saldría una constelación de pensadores que acabaría siendo muy relevante e influyente después de la Segunda Guerra Mundial y en la que, además de Arendt, se cuentan Karl Löwitz, Herbert Marcuse, Emmanuel Lévinas, Hans Jonas, Edith Stein —que moriría en Auschwitz— o Jeanne Hersch.

Algo despechada por las turbulencias de su relación con Heidegger, Arendt se casó en 1929 con Günther Stern —Anders en sus escritos—, un compañero de estudios, también alumno de Husserl y Heidegger, de quien se divorciaría en 1937. Como su familia no era religiosa, Arendt no cobró plena conciencia de su condición de judía hasta muy tarde, sobre todo cuando el antisemitismo predicado por los nazis empezó a extenderse en Alemania, convirtiéndose para ella, por primera vez, en un problema de naturaleza política. A principios de la década de 1930, Arendt empezó a trabajar en

un estudio sobre el problema de la asimilación de los judíos alemanes, ejemplificado en la vida de la escritora romántica Rahel Varnhagen, una obra que terminaría en 1938 pero que no se publicaría hasta 1958. En 1933, Arendt fue detenida en Berlín y, en un golpe de suerte, puesta en libertad al cabo de poco tiempo. Asumiendo que ya nada se podía hacer contra el ascenso de Hitler, decidió entonces emigrar a París, donde en 1937 perdió la ciudadanía alemana, convirtiéndose en una paria. En aquellos años llevó a cabo labores sociales para el movimiento sionista, llegando a realizar una estancia de tres meses en Palestina y ayudando en la emigración a Francia de niños y adultos procedentes de Europa central. En París frecuentó la comunidad de exiliados judíos, entre ellos a Walter Benjamin, a quien ya había tratado en Alemania y que sería uno de sus amigos más queridos. Con él asistió a los seminarios sobre Hegel que impartía Alexandre Kojève y coincidió con Jean-Paul Sartre o Alexandre Koyré. En enero de 1940, Arendt se casó con Heinrich Blücher, a quien había conocido en 1936 y que sería su marido hasta el final. Para entonces ya había estallado la guerra. Entre mayo y julio de aquel año, Arendt, por las disposiciones del Gobierno francés ante la inminente ofensiva alemana, estuvo cinco semanas en el campo de concentración de Gurs, al sur de Francia, de donde logró escapar, huyendo a casa de una amiga en Montauban. Sin noticias de su marido y preocupada por su paradero, un día se reencontró casual y milagrosamente con él por la calle. La pareja logró finalmente emigrar de Lisboa a Nueva York, adonde llegó por vía marítima en mayo de 1941. Un mes más tarde se reunió con ellos Martha, la madre de Arendt, que convivió con el matrimonio hasta poco antes de su muerte, en 1948. En diciembre de 1951, Arendt obtuvo al fin la ciudadanía estadounidense y fijó para siempre su residencia en aquel país.

En Estados Unidos, Hannah Arendt se dispuso a

transformarse sin complejos ni reticencias, aprendiendo inglés con treinta y cinco años, manteniendo a su familia con actividades docentes y colaboraciones periodísticas, al principio en medios de la comunidad judía. En aquella época, Arendt también trabajó para la Jewish Cultural Reconstruction, una organización encargada de recuperar la cultura hebrea en Europa. Y entre 1946 y 1948, fue lectora de la editorial Schoken de Nueva York, donde contribuyó a publicar libros de Kafka y donde conoció a T. S. Eliot, uno de los *publishers* de Faber & Faber en Inglaterra. En 1950 y por iniciativa de la Jewish Cultural Reconstruction, Arendt volvió a Europa, reencontrándose en Alemania con viejos amigos y maestros, entre ellos con Karl Jaspers y Martin Heidegger. Arendt había roto relaciones con el segundo desde que el filósofo había apoyado el nacionalsocialismo, siendo nombrado rector de la Universidad de Friburgo en 1933 y maltratando a su maestro Husserl, que era judío. Aunque acabó dimitiendo como rector en 1934, Heidegger siguió militando en el partido nazi hasta el final de la guerra. En 1945, los aliados le expulsaron de la docencia hasta 1951, cuando se reincorporó a la Universidad de Friburgo. En aquel viaje de 1950, Arendt decidió retomar su relación con Heidegger y, a partir de entonces, contribuyó decididamente al restablecimiento de su prestigio tanto en Estados Unidos como en Europa, algo que le valió los reproches de amigos y alumnos. Su gran referente moral, de todos modos, fue siempre Karl Jaspers, que se había opuesto desde el principio a los nazis y con quien, a lo largo de la posguerra, mantuvo un diálogo tenso y fructífero, reflejado en la extraordinaria correspondencia que mantuvieron.[3]

En 1951, Hannah Arendt publicó en Estados Unidos su primera gran obra, *Los orígenes del totalitarismo*, que había empezado a pergeñar en Francia, cuando perdió la ciudadanía alemana y se convirtió en una refugiada. La constatación, en

1943, del exterminio sistemático de judíos por parte de los nazis no hizo sino animar su afán por desentrañar las causas y el origen del terror. De hecho, el trauma de la Shoah fue lo que inspiraría toda su obra ensayística, la perplejidad que la motiva y condiciona. En la década de 1950, la vida de Arendt y de su marido se estabilizó. Blücher obtuvo un puesto de profesor de filosofía en el Bard College, en el estado de Nueva York, y ella empezó su periplo como profesora invitada en diversas universidades, entre ellas, Princeton, Berkeley y Columbia. Hasta el final de su vida, Arendt viviría de sus libros, de artículos y de esa docencia itinerante, que también la llevaría a Europa. Desde 1967 y hasta su muerte en 1975 ocuparía finalmente una plaza de profesora en la Graduate Faculty de la New School for Social Research de Nueva York.

El matrimonio Blücher se integró plenamente en la vida social e intelectual de su ciudad, pasando a formar parte de la élite cultural y entablando amistad con escritores como W. H. Auden, Mary McCarthy o Randall Jarrell. La relación de Arendt con McCarthy fue especialmente provechosa e intensa para ambas, como puede comprobarse en su epistolario. En aquellos años, Arendt publicó regularmente en revistas como *The New Yorker*, *The New York Review of Books* o *Partisan Review*. Su prestigio internacional se consolidó con la publicación en 1956 de *La condición humana*, su obra más programática y característica, un estudio sobre el problema de la actuación en la vida pública, sobre sus orígenes y su decadencia en la modernidad. En 1959, Arendt recibió en Hamburgo el Premio Lessing y ese mismo año publicó *Sobre la revolución*, un análisis comparado de la revolución estadounidense y de la francesa, a favor de la primera, cuyos fundamentos investigó con detalle. En 1961, Arendt fue enviada por *The New Yorker* a cubrir el juicio que se celebró en Jerusalén contra Adolf Eichmann, uno de los nazis responsables de la llamada «solución final». Tanto el reportaje

que en 1963 se publicó por entregas en la revista como el libro en el que, ese mismo año, se recogieron los artículos, titulado *Eichmann en Jerusalén*, generaron una gran polémica. En su crónica, subtitulada «Un reportaje sobre la banalidad del mal», Arendt se atrevió a abordar asuntos, como la presunta participación en el genocidio de los consejos judíos, que desataron furias en todos los ámbitos. Ella nunca se retractó sino que, en diversas conferencias y artículos, ahondó en el problema del mal en la modernidad y la cuestión del juicio y la responsabilidad.

En sus últimos años, aplaudida y denostada por igual, Hannah Arendt siguió incansable con su actividad docente y teórica. En 1961 había publicado *Entre el pasado y el futuro*, una serie de ensayos sobre pensamiento político, y en 1968 recogió diversos perfiles literarios en *Hombres en tiempos de oscuridad*, en la que rindió homenaje a la obra intelectual y moral de personajes tan diversos como Rosa Luxemburgo, el papa Juan XXIII, Karl Jaspers, Isak Dinesen, Hermann Broch —a quien conoció y trató y de cuyo legado se ocupó a su muerte—, Walter Benjamin o Bertolt Brecht. En 1970 murió su esposo y en 1973 empezó a dictar la primera de las conferencias Gifford en la Universidad de Aberdeen, en Escocia, germen de su último e inacabado libro, *La vida de la mente* (1977 y 1978), un regreso a la filosofía que se publicaría póstumamente, en edición al cuidado de Mary McCarthy. En 1974, mientras pronunciaba la segunda de las lecciones Gifford, sobre la voluntad, Arendt sufrió un infarto. Desoyendo los consejos médicos, abandonó el hospital y siguió fumando y trabajando compulsivamente. En abril de 1975, Arendt recibió el Premio Sonning, concedido por el Gobierno de Dinamarca. En agosto de aquel año, durante su último viaje a Europa, le hizo una última visita a Martin Heidegger. Cuando una sobrina israelí le preguntó si todavía era necesario que mantuviera esa relación, Arendt le contestó:

«Jovencita, hay cosas más fuertes que el ser humano». Hannah Arendt murió de un infarto en su piso de Nueva York el 4 de diciembre de 1975, después de cenar, mientras hablaba con unos amigos.

Si la obra de Hannah Arendt nos sigue interpelando es precisamente porque la tensión de la que nació sigue viva. Su pensamiento se nutre de fuertes contrastes y aprovecha materiales de diversas disciplinas, aun a riesgo de ser tachada de poco rigurosa por los especialistas. No hay muchos pensadores en el siglo XX cuya producción haya sido irrigada por tantas y tan diversas fuentes, desde el judaísmo y el cristianismo hasta la ontología, la historia, la teología, la crítica literaria o la poesía. Como ella misma admitió en una carta a Gershom Scholem, Arendt procedía de la filosofía alemana, que a su juicio, junto a la griega, era la única verdadera. Cuando Günther Gaus le preguntó en una entrevista qué había quedado de su país después de su destrucción, ella contestó de inmediato: «Queda la lengua materna». Y ahí ya se aprecia una primera y elocuente singularidad. A pesar de que toda su obra madura está escrita en inglés y como ciudadana de Estados Unidos, Arendt nunca se despegó del todo del alemán, la lengua en la que —junto al griego— más poemas se sabía de memoria y la que a menudo determina la hipotaxis de su prosa, un rasgo estilístico que denuncia su origen. Arendt, además, aprendió tarde el inglés y siempre lo habló con un acento muy fuerte, pero la elección de esa lengua como herramienta de trabajo supuso algo más que una forma de supervivencia en el exilio. Cuando en la entrevista antes aludida, Gaus le hizo la primera pregunta, refiriéndose a ella como «filósofa», Arendt corrigió al periodista con contundencia:

> Me temo que debo comenzar protestando. No pertenezco al círculo de los filósofos. Mi profesión, si es que se puede decir así, es la teoría política. No me siento en modo alguno filósofa. Tampoco creo que me hayan aceptado en el círculo de los filósofos, como usted supone amablemente. […] A mi modo de ver, mi adiós a la filosofía es definitivo. Estudié filosofía, como usted sabe, pero eso no significa que haya seguido por ahí.[4]

Y cuando Gaus le pide que abunde en la diferencia entre teoría y filosofía política, Arendt aclara:

> Mire usted, se trata de una diferencia objetiva. La expresión «filosofía política», que yo evito, está extraordinariamente lastrada por la tradición. Al hablar de estas cosas, desde un punto de vista académico o extraacadémico, tengo siempre en cuenta la existencia de una tensión vital entre filosofía y política; en concreto, entre el hombre como ser que filosofa y el hombre como ser que actúa. Esta tensión no se da en la filosofía natural, por ejemplo. El filósofo se sitúa frente a la naturaleza como cualquier otro ser humano y, al reflexionar sobre ella, habla en nombre de toda la humanidad. Pero no puede ser objetivo o neutral frente a la política. No desde Platón. […] Por ello, en la mayor parte de los filósofos se da una especie de animadversión contra toda la política, con muy pocas excepciones; Kant entre ellas. Una animadversión que, en este orden de cosas, tiene enorme importancia, pues no se trata de una cuestión personal. Es algo objetivo. Se halla en la naturaleza de la cosa misma. […] Quiero contemplar la política, por así decirlo, con ojos no enturbiados por la filosofía.

Se trata de una declaración que contiene *in nuce* todo el pensamiento de Arendt, que por otra parte está ligado de un modo tácito a su propia experiencia. En este sentido, su presunta deserción de la filosofía tiene a la vez una explicación biográfica y cultural. En otro momento de la entrevista con Gaus, Arendt comenta:

> Abandoné Alemania dominada por la idea, algo exagerada, por supuesto, de no volver a hacerlo nunca más, de no volver a meterme nunca más en nada que tuviera que ver con el medio intelectual, de no volver a tener nada que ver con ese mundo. […] Lo que yo pensaba es que eso tenía que ver con esta profesión, con ser un intelectual. Pero hablo en pasado, hoy en día sé algo más al respecto. […] Pero sí sigo pensando que la esencia de ser un intelectual consiste en hacerse ideas con respecto a todo. Mire usted, que alguien se someta al pensamiento único porque

tiene mujer e hijos que mantener… bueno, no creo que nadie se lo tome a mal. ¡Pero lo peor de todo es que, en realidad, bastante gente creía en el nazismo! Por poco tiempo, muchos por muy poco tiempo. Pero, con todo, ¡Hitler les dio pie a todo tipo de ocurrencias! En algunos casos, incluso, cosas terriblemente interesantes. ¡Asombrosamente interesantes y complicadas! ¡Cosas muy por encima de lo común! Todo esto me parecía grotesco. A día de hoy, diría que cayeron en la trampa de sus propias ocurrencias. Eso fue lo que sucedió. Pero entonces, en aquellos tiempos, no lo advertía con tanta claridad.

Sin citarle, Arendt se está refiriendo sobre todo a Heidegger, cuya vinculación con el nazismo fue siempre para ella un motivo de pesar, perplejidad y de reflexión constante. El ambiguo sentimiento de atracción y repulsión que le produjo la persona y la obra de su antiguo maestro late en esa decisión terminante de abandonar la filosofía —e incluso, en un principio, todo lo que oliera a intelectualidad— y abrazar la acción y la teoría política, ocupándose de aquello que los filósofos, con consecuencias funestas, habían descuidado. Como ella misa observó:

Este rechazo casi automático de todo lo público estaba muy extendido en la Europa de los años veinte con sus «generaciones perdidas» —como se denominaban a sí mismas— que por supuesto eran minoría en todos los países, vanguardias o élites, dependiendo de cómo se las evaluara. Que fueran reducidas en número no las hace menos características del clima de los tiempos, aunque ello quizá explique la curiosa y general distorsión de los «locos años veinte», su exaltación y su casi total indiferencia con respecto a la desintegración de todas las instituciones políticas que precedió a las grandes catástrofes de los años treinta. Hay testimonio de este clima contrario a lo público de la época en la poesía, el arte y en la filosofía; fue la década en la que Heidegger descubrió *das Man*, los «Ellos» en oposición al «verdadero ser un yo», la década en la que Bergson creyó necesario en Francia «rescatar el yo fundamental» de los «requerimientos de la vida social en general y del lenguaje en particular».[5]

La ceguera de los intelectuales frente a la amenaza del totalitarismo y la virulencia con que se desató en Alemania el antisemitismo hicieron que Hannah Arendt cobrara por primera vez conciencia política de su condición de judía. La

experiencia, luego, de convertirse en una paria, en un individuo sin derechos, la llevó a encauzar sus excepcionales dotes intelectuales hacia la cosa pública, poniendo el énfasis en la necesidad inevitable que los hombres tienen de convivir y organizarse. Ello la obligó a preguntarse por qué la filosofía, con muy pocas excepciones, se había mostrado tradicionalmente hostil a la política. La respuesta la encontró por supuesto en Platón y en el inicio del pleito entre el filósofo y la ciudad:

> El abismo entre filosofía y política se abrió históricamente con el juicio y la condena de Sócrates, que en la historia del pensamiento político representa el mismo papel de punto de inflexión que el juicio y la condena de Jesús en la historia de la religión. Nuestra tradición de pensamiento político comenzó cuando la muerte de Sócrates hizo que Platón perdiera la fe en la vida dentro de la *pólis* y que, al mismo tiempo, pusiera en duda ciertas enseñanzas fundamentales de su maestro.[6]

Asumiendo ese precedente, que determinó el curso de la filosofía occidental, Arendt pretendió recuperar la persuasión de la que Sócrates había hecho gala entre los atenienses y que al final no le sirvió para salvarse de la condena:

> El hecho de que Sócrates no hubiese sido capaz de persuadir a sus jueces acerca de su inocencia y sus méritos, que parecían bastante obvios para el mejor y más joven de los ciudadanos de Atenas, hizo que Platón dudara de la validez de la *persuasión.* A nosotros nos resulta difícil comprender la importancia de esta duda, porque «persuasión» es una traducción muy débil e inadecuada del antiguo *peithein,* cuya importancia política se advierte en el hecho de que Peito (*Peithó*), la diosa de la persuasión, tenía un templo en Atenas. Persuadir, *peithein,* constituía la forma de discurso específicamente política, y puesto que los atenienses se enorgullecían de que ellos, al contrario que los bárbaros, conducían sus asuntos políticos en forma de discurso y sin coacción, consideraban la retórica, el arte de la persuasión, como el arte más elevado y verdaderamente político.[7]

Hannah Arendt fue muy consciente de que, renunciando a esa persuasión, la filosofía había cultivado a cambio un lenguaje y una forma de pensar alejados de lo público e

incluso enfrentados a ello. En ese sentido, al verse obligada a escribir en inglés, Arendt hizo de la necesidad virtud, sabiendo que elegía una lengua especialmente dotada por la tradición para el pensamiento político, a diferencia de su lengua materna, en la que la filosofía moderna, de Kant a Heidegger, había encontrado su mejor expresión. El alemán, a partir de entonces, le sirvió sobre todo para la poesía —un género que siempre tuvo muy cerca pero al que no permitió inmiscuirse en su prosa—, además de para dialogar consigo misma en su *Diario filosófico*. Sin renunciar a la ayuda de los filósofos —de Kant sobre todo—, Arendt, para fundamentar sus investigaciones políticas, estudió con detalle la tradición anglosajona, en especial la obra de Thomas Hobbes y John Locke, con el complemento de otros autores europeos como Maquiavelo, Montesquieu o Marx. Y con ellos se dispuso a tratar de revitalizar la persuasión de Sócrates y superar la huida de Platón del ágora, fijándose también en las tiranteces que en Grecia se habían vivido entre las pretensiones de la *pólis* y las exigencias de contenidos naturales propias de toda comunidad.

Aunque Hannah Arendt asegurara que había abandonado la filosofía, su obra está inevitablemente determinada por la disciplina. La constelación de conceptos y elementos que configuran su pensamiento sobre el espacio público como mundo que los hombres levantan para dar amparo a su pluralidad no es sino el reverso del ámbito en el que se había desarrollado la filosofía de su tiempo. Como hemos visto, durante un año Arendt estudió con Heidegger el *Sofista* de Platón, el diálogo en el que se trata de definir el lugar y el cometido del filósofo, llevando a cabo al mismo tiempo el llamado parricidio contra Parménides, al que Platón se enfrenta, descartando para siempre su rechazo del no ser y de la nada y aceptando la coexistencia del ser y el no ser, dando un paso crucial en la historia ontológica de Occidente,

precisamente la que el propio Heidegger se dispuso a desmontar en *Ser y tiempo*. Heidegger dedicó su vida y su obra a la pregunta sobre el ser y a un pensar que se sustrae voluntariamente de toda acción y de toda utilidad, pero al mismo tiempo, en un momento decisivo, decidió abandonar su morada y participar en lo público, apoyando a Hitler y confirmando una extraña y peligrosa tendencia de la filosofía hacia lo tiránico, como también había demostrado Platón con sus viajes a Siracusa.[8] Arendt fue siempre muy consciente de la relación entre ese replegarse del filósofo al ámbito abstracto del ser y su fatal adhesión al nazismo. De hecho, como hemos visto, Arendt se formó en una época en la que el tradicional sistema de valores políticos y morales había sido detonado, abstraídos los principales pensadores en cuestiones que desatendían las necesidades más elementales de la sociedad. No solo Heidegger, sino también Carl Schmidt —un brillante jurista que trató de legitimar el nacionalsocialismo—, Wittgenstein o Ernst Jünger participaron de ese pensamiento titánico que sin duda revolucionó la forma en que Occidente se había visto a sí mismo hasta entonces, pero que al mismo tiempo no supo prever ni evitar la catástrofe. A la pregunta de dónde estamos cuándo pensamos, Hannah Arendt le opuso la interrogación de qué hacemos cuando actuamos, dándole la vuelta a todos los conceptos y preocupaciones manejados por Heidegger, contra quien lleva a cabo su particular y apasionado parricidio. Como ha observado Rüdiger Safranski:

> A la *anticipación de la muerte* contestará ella con una filosofía de la natividad, al solipsismo existencial de la *mismidad* con una filosofía de la pluralidad; a la crítica de la *caída* del *hombre* en el mundo contestará con el «amor mundi». Al *claro* de Heidegger contestará ella ennobleciendo filosóficamente lo público.[9]

Hannah Arendt asumió en su obra que el hilo de la tradición se había roto, aunque su forma de enfrentarse a ello

difirió también de la actitud que al respecto habían mantenido sus maestros y predecesores. El aforismo de René Char, «Nuestra herencia no está precedida de ningún testamento», se convirtió en la divisa con la que aceptó la destrucción de la tradición, la autoridad y la religión, las tres columnas del mundo Occidental que habían estallado juntas, dejando al habitante de la modernidad sin ninguna guía pero también con una gran libertad para bucear entre los pecios. [10] Para ella, el hundimiento de la metafísica traía consigo la ventaja de haber acabado con la distinción entre los pensadores elegidos y el común de los mortales, dejando al descubierto el problema del juicio moral, una facultad esencial para el ser humano que no depende de ninguna preparación filosófica o técnica y cuya función era un misterio al que había que prestar la máxima atención, porque nos incumbe a todos. A su entender, además, la ruptura de la tradición había permitido no solo una nueva forma de relación con el pasado sino también una nueva y vinculante consideración del presente:

> Ruptura de la tradición: por primera vez en la ruptura podía el pasado aparecer como profundidad, un pasado en el que ya no había ningún hilo conductor. Y entonces lo «más profundo» se identifica con «comienzo», origen, etc.; visto todo en forma cronológica. Cuanto «más profundamente» se desciende al pasado, tanto «más profundo» se hace uno mismo. La profundidad recibe así un resabio cronológico; y la dimensión, el espacio de la posible grandeza de nuevo se reduce linealmente.
>
> Es importante el hecho de que esta línea conducente a la profundidad tiene una dirección diferente de la línea de la tradición, pero nada cambia en la falsificación. De nuevo se mira en forma perspectivista, solo que con otros signos. Se espera encontrar suelo (Heidegger) en la profundidad; el suelo pasa a sustituir el conductor hilo de Ariadna de la tradición. Pero la profundidad del tiempo carece de suelo. Por eso «fondo» sigue siendo todavía una expresión —aunque sea la más grandiosa— de la falta de suelo en el siglo XX. Precisamente el suelo solo puede tenerse en el presente. La dimensión de la patria es el presente.[11]

Arendt, como se ve, piensa muchas veces con relación a

Heidegger, contestándole, refutándole y siguiéndole. Aquí denuncia la presunta falsedad de su manera de sobrevivir a la ruptura de la tradición, sustituyendo ese hilo por una nueva seguridad del pasado remoto, entendido como suelo en el que pensar sin exponerse a los riesgos de su tiempo. Arendt, en cambio, entiende que el único suelo es el presente, el ámbito donde confluyen el pasado y el futuro y en el que se inserta el agente que piensa y que da sentido a la confluencia, asumiendo el problema de la libertad y del mal. El sueño de la metafísica de evadirse del mundo para juzgarlo desde fuera deviene así imposible, puesto que el presente es siempre un campo de batalla. En más de una ocasión y a propósito de esto, Arendt comentó una parábola de Kafka que también le envió a Heidegger en una carta. Se titula «Él»:

> Tiene dos rivales. Uno lo acosa desde atrás, desde el origen. El otro le impide el paso hacia delante. Lucha contra ambos. De hecho, el primero lo apoya en su lucha contra el segundo, porque quiere impulsarlo hacia delante y de igual modo lo apoya el segundo en su lucha contra el primero; porque lo empuja hacia atrás. Esto, sin embargo, es solo teoría. Porque no solamente están ahí los dos rivales, sino también él mismo, y ¿quién conoce, a decir verdad, sus intenciones? Sea como fuere, su sueño es que un día, en un momento de distracción —de lo cual forma parte, no obstante, una noche tan oscura como no la ha habido nunca—, él se sale de un salto de la línea de combate y, por su experiencia en combates, es elevado al rango de juez que decide sobre los dos rivales enfrentados.[12]

Frente al claro del ser (*Lichtung*) constitutivo del pensamiento de Heidegger, Arendt se sitúa en un presente donde el pensar halla su calma en el interior de la tormenta formada por la colisión entre el pasado y el futuro. Nadie puede escapar de eso, como quedó demostrado con el ejemplo de la actitud política de Heidegger en 1933. «Él» nunca ha podido saltar y escaparse del mundo y del tiempo, como tampoco pudieron hacerlo Parménides o Platón, lo que demuestra que, virtualmente, Hannah Arendt nunca salió del seminario sobre el *Sofista* que le impartió Heidegger en su

primer año de universidad.[13] Por otra parte, esa elección del presente como suelo en un siglo con la tradición rota, supone que cada generación debe empezar de nuevo, buceando entre ruinas y abriendo otra vez el camino del pensamiento. La idea de natalidad, motriz en la obra de Arendt, cobra ahí su verdadero sentido. En vez de remitirse al origen, como hace Heidegger, Arendt habla del inicio, entendido como alguien que empieza donde ya hay algo que perdurará cuando él haya muerto. Al nacer, el individuo se inserta en un mundo que le precede y que le sucederá y de cuya supervivencia debe hacerse cargo en cuanto sujeto moral y político. El hombre, por tanto, no es solo un «ser que se dirige hacia la muerte» sino también un ser que procede del nacimiento y vuelve al nacimiento. Al asombro platónico por el universo, Arendt añade la alegría por el hecho de que el hombre no esté solo en la tierra, requisito indispensable para que la expresión «filosofía política» sea al fin plausible.

Por su sentido de la responsabilidad después del horror de los campos de exterminio, la obra de Hannah Arendt puede compararse con la de otros escritores y pensadores que no solo trataron de superar la crisis moral y política generada en Europa después de la Segunda Guerra Mundial sino que también intentaron salir del *cul-de-sac* en el que había entrado la cultura durante las primeras décadas del siglo, merced, entre otras cosas, a la obra de Heidegger, Wittgenstein o Carl Schmidt. En esa tarea de restauración política y de restitución moral, Arendt estuvo acompañada por autores tan distintos entre sí como Hans Kelsen —el jurista experto en derecho constitucional, contrafigura en muchos aspectos de Schmidt—, Iris Murdoch, Hans Jonas o Jeanne Hersch. El diálogo que esas dos generaciones nos legaron es más concerniente e iluminador que nunca para el ciudadano del siglo XXI.

Mención aparte requiere el caso de Walter Benjamin,

amigo de Arendt en su juventud y compañero de penurias en el exilio. Como demuestra el ensayo que le dedicó, Arendt no solo entendió su obra como pocos sino que demostró un conocimiento muy particularizado e inteligente sobre su persona y el signo oculto de su vida. Arendt siempre estuvo rodeada por el pensamiento poético de Heidegger, Kafka y Benjamin, tres voces irreductibles que de algún modo subyacen tras su obra sin que lleguen a invadirla. En el caso de Benjamin hay sin embargo una afinidad con respecto a la manera de relacionarse con los restos de la tradición, que Arendt tampoco quiere recolectar para recomponer un nuevo orden sino tan solo recoger e interpretar. Con una gran perspicacia crítica, Arendt aplica la metáfora de Shakespeare en la canción de Ariel de *La tempestad* («A cinco brazas yace tu padre, / de sus huesos el coral se hace, / son perlas lo que eran ojos antes / nada de él se ha perdido / mas sufre un cambio marino / en algo extraño y rico») para describir la forma que Benjamin tenía de coleccionar citas y asaltar los relatos establecidos, despertando al pasado de su sueño convencional y tratando de restituir la felicidad interrumpida de los muertos. Arendt fue además la depositaria de las *Tesis sobre el concepto de historia* (1942), la obra en la que Benjamin estuvo trabajando en su último año de vida, antes de suicidarse en Port Bou. Aunque el estilo concentrado, metafórico e incluso críptico de las tesis está muy lejos de su forma de discurrir, hay en el fondo de la indagación benjaminiana una idea del progreso como germen de la catástrofe histórica que concuerda con algunas de las especulaciones de la propia Arendt. La tempestad que sopla desde el paraíso empujando al ángel de la historia frente a las ruinas del pasado en la tesis IX es una imagen que recuerda a la lucha de «Él» en la parábola de Kafka, de quien Benjamin, por otra parte, fue uno de los primeros y mejores críticos.[14] Su lectura, de hecho, es perceptible en el ensayo que la propia

Arendt dedicó a Kafka cuando se cumplieron veinte años de su muerte, ejemplo cabal de su finura y de su lucidez como crítica literaria. Benjamin encontró en Kafka a su escritor más afín, el que había conseguido metaforizar el mundo en el que vivía su generación y cuyos orígenes él mismo había sabido desentrañar en sus trabajos sobre el París del Segundo Imperio. Kafka, además, como muy bien vio Arendt, no se limita a describir un mundo mecanizado sin dimensión trascendente y lleno de personajes demenciales sino que también supo concentrar en sus protagonistas un potentísimo resto humano cuya pura e inocente buena voluntad pone en evidencia, sin pretenderlo, las estructuras delirantes del mundo. Por su parte, Benjamin, en las *Tesis sobre el concepto de historia*, no solo describió el mecanismo perverso del progreso histórico, que avanza con su grandeza pisoteando a los débiles, sino que al mismo tiempo diseñó en su complejo entramado de filosofía y teología un proyecto, nunca del todo explicitado, de redención por el pensamiento que, si tenemos en cuenta el callejón sin salida en el que su autor se encontraba cuando escribía esas tesis, brilla aún con más intensidad y emoción. Y es precisamente esa desesperada ingenuidad de los protagonistas de Kafka, ofrecida como en sacrificio a la condena, junto con el sabotaje de Benjamin al engranaje de la historia, con su mensaje oculto de salvación, lo que Hannah Arendt supo aprovechar en su propia obra de esos dos pensamientos poéticos fundamentales en su vida, complementarios al que ya había recibido de Heidegger durante su juventud. Así, cuando habla de Kafka, Arendt lo hace aún en compañía de Benjamin:

> Si la literatura de Kafka no fuese en realidad sino la profecía de un terror venidero, sería tan inane como las demás profecías catastrofistas que, desde comienzos de nuestro siglo, o, más bien, desde el último tercio del siglo XIX, han proliferado. Charles Péguy, a quien tantas veces se le ha atribuido el dudoso honor de figurar entre los profetas, observó en cierta ocasión: «Quizá el determinismo, si

es que puede concebirse, no sea otra cosa que la ley de lo remanente». Aquí yace una verdad muy precisa. Como la vida, inevitablemente y de forma natural, concluye con la muerte, su final siempre puede predecirse. El camino natural siempre es el camino del ocaso, y una sociedad que se abandona ciegamente a la necesidad de las leyes en ella latentes no puede sino perecer. Los profetas son necesariamente profetas de infortunios porque la catástrofe siempre puede predecirse. Lo extraordinario, lo milagroso es siempre la salvación y no el derrumbe, pues solo la salvación, y no el derrumbe, depende de la libertad del hombre y de su capacidad para cambiar el mundo y su curso natural. La ilusión, tan extendida en los tiempos de Kafka como en los nuestros, de que la misión del hombre consiste en someterse a un proceso predeterminado por poderes de la índole que fueren, solo puede acelerar el derrumbe natural porque, en esta ilusión, el hombre viene con su libertad en ayuda de la naturaleza y de su tendencia a la ruina. Las palabras del capellán de la prisión en *El proceso* revelan la secreta teología y la íntima creencia de los funcionarios en la necesidad general, y últimamente los funcionarios son funcionarios de la necesidad —como si el funcionario la necesitara para poner en funcionamiento la descomposición y la ruina—. Como funcionario de la necesidad, el hombre es el funcionario más superfluo de la ley natural de la caducidad, y como él es más que naturaleza, se rebaja a instrumento de una destrucción activa. Pues tan seguro como que una casa construida según leyes humanas se caerá cuando el hombre la abandone y la entregue a su destino natural, lo es que el mundo construido por el hombre, un mundo que funciona según leyes humanas, volverá a ser parte de la naturaleza y su catastrófico curso si el hombre decide volver a ser él mismo una parte de la naturaleza; un instrumento ciego, pero que trabaja con suma precisión, de las leyes naturales.[15]

Por todo lo dicho hasta ahora no resultará extraño que Hannah Arendt decidiera dedicar su tesis doctoral al concepto de amor en san Agustín, «el único pensador romano», en sus propias palabras, un autor en el que le iniciaron tanto Heidegger como Bultmann y que en realidad le proporcionó el vocabulario crítico de su obra madura, desde el concepto de *vita activa* al de *amor mundi* o de natividad. Su idea recurrente del inicio, en la que se acoge el constante nacimiento humano, es de raíz agustiniana, «Initium ut esset creatus est homo» («el ser humano fue creado para que haya un comienzo»), una afirmación que Arendt retomó para tratar de destruir la mecánica del totalitarismo y refundar la visión de los hombres, que crean un mundo porque lo aman y se aman entre ellos. Es llamativa

esa filiación cristiana en una pensadora judía como Arendt, que a lo largo de su juventud leyó muy bien, además, a escritores neocatólicos como Charles Péguy, Georges Bernanos o G. K. Chesterton.[16] En una carta a su marido, escrita en 1952 después de ver una representación del *Messias* de Händel en Múnich, Arendt comenta: «Qué obra. El coro del aleluya todavía me resuena en los oídos. Me di cuenta por primera vez de lo maravilloso que es el "Nos ha nacido un niño". El cristianismo tuvo sus buenos aspectos».[17] La tres partes en que se dividía su tesis —el amor, la creación de Dios continuada por el hombre y la vida en sociedad— apuntan además a lo que fue el desarrollo de su obra adulta.

Como veíamos al principio, Hannah Arendt cobró conciencia de su condición de judía cuando fue atacada como tal y se percató de que su etnia constituía un problema político. De ahí que en aquella época decidiera estudiar el caso de Rahel Varhagen y la asimilación de los judíos alemanes, preparando, sin saberlo aún, el terreno para luego abordar la cuestión del totalitarismo y el exterminio al que se había sometido a su pueblo. *Rahel Varnhagen* es una obra menor, escrita a retazos en unos años de inestabilidad social y económica, pero sigue siendo un documento útil para entender el desarrollo del pensamiento de Arendt y su pérdida de ingenuidad frente al mundo, cuando la política irrumpió con violencia en su vida, llamándola a la acción. *Los orígenes del totalitarismo*, en cambio, es ya una obra en que la forma de pensar y de hacer de Arendt, siempre muy particular y heterodoxa, se muestra con toda su brillantez y osadía. Asombra constatar que solo diez años después de su llegada a Estados Unidos y apenas terminada la guerra, Arendt pudiera ya enfrentarse en inglés a la ideología que la había echado de su país y que había masacrado a millones de judíos. En la entrevista con Günther Gaus, hay un momento especialmente dramático en que Arendt, hablando de la

Shoah, comenta:

> Al principio no nos lo creíamos, y eso que mi marido y yo siempre habíamos dicho que aquella banda era capaz de cualquier cosa. Pero eso no nos lo creíamos, entre otras cosas porque carecía por completo de sentido desde el punto de vista de las necesidades y las exigencias militares. Mi marido es un antiguo historiador militar y sabe algo de estas cosas. Me dijo: «No dejes que te cuenten historias, ¡no pueden haberlo hecho!». Pero medio año después tuvimos que creerlo, porque nos lo demostraron. En ese momento se produjo la verdadera conmoción. Hasta entonces, uno se decía: «Bueno, tenemos enemigos. Es algo completamente natural. ¿Por qué no habría de tener enemigos un pueblo?». Pero lo otro fue completamente distinto. Era como si se hubiera abierto un abismo, porque teníamos la idea de que todo lo demás hubiera podido recomponerse de alguna manera, ya que en política casi todo se puede siempre recomponer. Pero esto no. *Esto no debería haber sucedido nunca.* Y no solo me refiero al número de víctimas; me refiero al método, a la fabricación de cadáveres y a todas esas cosas. No hace falta entrar en detalles. Eso no debería haber sucedido; se trata de algo a lo que nunca podremos acostumbrarnos. Sobre todas las demás cosas que ocurrieron entonces, reconozco que a veces resultó un poco difícil: éramos muy pobres, nos perseguían, tuvimos que escapar, tuvimos que buscarnos la vida y todo lo demás que se pueda contar. Pero éramos jóvenes. A mí, incluso, me divirtió un poco, no puedo negarlo. Pero esto, miren, esto no. Se trata de algo completamente distinto. Todo lo demás se podía aceptar, incluso en términos personales.[18]

A partir de entonces, todos sus esfuerzos intelectuales estuvieron dedicados a tratar de salvar ese abismo que se había abierto a sus pies y que había destruido todas las ideas que hasta ese momento se habían concebido sobre la naturaleza humana. Todo lo que se consideraba imposible de pronto había sido posible. Y eso ponía de manifiesto un problema relativo a la libertad. Como dijo Hans Jonas: «En realidad, Auschwitz fue obra de la libertad humana; la libertad de hacer el bien o el mal. Hasta entonces, lo que ocurría era lo que ordenaba la ley de la naturaleza. Pero desde aquel momento, fue imposible responsabilizar de lo que pasaba a alguna instancia superior o a la ciega necesidad».[19] En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt se fijó —de acuerdo con su propia experiencia— en cómo los nazis habían

preparado el exterminio sometiendo primero a los judíos —y a todos los que quisieron erradicar— a un estado de ilegalidad:

La calamidad de los que han quedado fuera de la ley no estriba en que se hallen privados de la vida, de la libertad y de la prosecución de la felicidad, o de la igualdad ante la ley y de la libertad de opinión —fórmulas que fueron concebidas para resolver problemas *dentro* de unas comunidades dadas—, sino que ya no pertenecen a comunidad alguna. Su condición no consiste en no ser iguales ante la ley, sino en que no existe ley alguna para ellos; no es que estén oprimidos, sino que nadie desea oprimirlos siquiera. Solo en la última fase de un proceso más bien largo su derecho a la vida puede verse amenazado; solo si continúan siendo perfectamente «superfluos», si no hay nadie que los «reclame», puede hallarse su vida en peligro. Incluso los nazis comenzaron su exterminio de los judíos privándolos de todo estatus legal (el estatus de ciudadanía de segunda clase) y aislándolos del mundo de los vivos mediante su hacinamiento en guetos y en campos de concentración; y antes de enviarlos a las cámaras de gas habían tanteado con cuidado el terreno descubriendo, para su satisfacción, que ningún país reclamaría a estas personas. La cuestión es que antes de que el derecho a la vida se viera amenazado se había creado la condición de una completa ilegalidad.[20]

Una persona sin derechos civiles puede ser por tanto exterminada porque se ha vuelto superflua. La humanidad desnuda ya no estaba protegida por nada ni por nadie. Se trata de una cuestión esencial para entender la importancia que Arendt confiere al espacio público y a sus instituciones, a todo aquello que, en una sociedad sin Dios, está *entre* los hombres. Al mismo tiempo, Arendt también se dio cuenta de que los campos de concentración habían constituido un experimento en el que ya no había víctimas ni verdugos sino solo masas que eran esclavizadas y luego exterminadas sin ninguna sentencia previa de culpabilidad, extirpándoles a los individuos su condición de personas jurídicas y morales y privándoles incluso del martirio ideológico, algo que ponía de manifiesto un problema de índole religiosa:

Quizá nada distinga de modo tan radical a las modernas masas de las de siglos

anteriores como la pérdida de la fe en un Juicio Final: los peores han perdido su temor y los mejores han perdido su esperanza. Incapaces de vivir sin temor y sin esperanza, estas masas se sienten atraídas por cualquier esfuerzo que parezca prometer la fabricación humana del Paraíso que ansiaban y del Infierno que temían. De la misma manera que las características popularizadas de la sociedad sin clases de Marx muestran una ridícula semejanza con la Edad Mesiánica, la realidad de los campos de concentración a nada se parece tanto como a las imágenes medievales del Infierno.

Lo único que no puede reproducirse es lo que convierte en tolerables para el hombre las concepciones tradicionales del Infierno: el Juicio Final, la idea de una norma absoluta de justicia combinada con la posibilidad infinita de la gracia, porque en la consideración humana no hay crimen ni pecado proporcionado a los tormentos eternos del Infierno. De ahí el desconcierto del sentido común, que pregunta: ¿qué crimen habrán cometido estas personas para sufrir de un modo tan inhumano? De ahí también la absoluta inocencia de las víctimas: ningún hombre se merecía esto. De ahí, finalmente, el grotesco azar por el que son elegidas las víctimas de los campos de concentración para el perfecto estado de terror: semejante «castigo» puede serle infligido a cualquiera, con igual justicia e injusticia.[21]

El último paso que dieron los nazis en su intento de aniquilación absoluta fue tratar de someter a sus víctimas a un olvido total, negándoles incluso el derecho a la muerte entendida como final de una vida aceptada y reconocida. El anonimato al que se les sometía, diluyendo la línea que separa la vida de la muerte, era una forma de borrar del mundo su existencia, como si los habitantes del campo nunca hubieran nacido. El paria acababa siendo así un *muselmann*, tal y como se denominaba en la jerga de Auschwitz a los que, minados por la malnutrición, se abandonaban y dejaban de hablar, convirtiéndose en muertos vivientes. *Los orígenes del totalitarismo* fue en este aspecto una obra pionera por cuanto empezó a indagar filosóficamente en una cuestión que luego han abordado otros pensadores, por ejemplo Giorgio Agamben, cuyo *Homo sacer* debe mucho al camino abierto por Arendt.[22]

Aunque en general fue recibido con admiración, *Los orígenes del totalitarismo* también mereció severos reproches, relativos sobre todo a la falta de ilación entre sus tres partes

—«Antisemitismo», «Imperialismo» y «Totalitarismo»— y a la novedosa vinculación entre nazismo y estalinismo, entonces muy polémica. Las críticas demuestran, por una parte, que el pensamiento de Hannah Arendt no se aviene con las reglas de ninguna escuela y, por otra, que su ambición intelectual la animaba a menudo a experimentar con problemas candentes, en medio del ruido de su tiempo, como fue el caso del estalinismo, sobre el que en ese momento había aún poca información, pese a lo cual llegó a proyectar un trabajo titulado «Elementos marxistas del totalitarismo», que no llegó a concluir, aunque aprovechó algunos de los materiales recogidos para algunas secciones de *La condición humana*. Con respecto a la falta de ilación de su libro, Arendt, en una respuesta a Eric Voegelin, uno de sus críticos más contundentes, quiso aclarar: «El primer problema era cómo escribir acerca de algo —el totalitarismo— que yo no quería conservar sino, al contrario, que me sentía comprometida a destruir. Mi forma de solucionar el problema ha dado lugar al reproche de falta de unidad del libro».[23] A tenor de ello se deduce que Arendt no quería construir un sentido histórico para el movimiento totalitario, salvándolo en la seguridad de un relato coherente, sino tan solo descubrir algunas de sus causas y estudiar los elementos que habían configurado una forma de gobierno, de extorsión y de aniquilación completamente inédita y a la que por tanto no se podía dar una respuesta convencional. Tanto la sombra de Heidegger como la de Benjamin se proyectaban en ese extremo.

En *La condición humana*, su obra más sólida y completa, Arendt quiso dar respuesta a la desintegración política provocada por el totalitarismo, analizando los fundamentos de la *vita activa* o *bíos politikós* frente a la *vita contemplativa* o *bíos theoretikós*, tal y como se habían diferenciado hasta el umbral de la modernidad. En «Dominación total», uno de los capítulos más elocuentes de *Los orígenes del totalitarismo*,

Arendt ya había advertido:

> El peligro de las fábricas de cadáveres y de los pozos del olvido es que hoy, con el aumento de la población y de los desarraigados, masas de personas se seguirán tornando constantemente superfluas si seguimos pensando en nuestro mundo en términos utilitarios. Los acontecimientos políticos, sociales y económicos en todas partes se hallan en tácita conspiración con los instrumentos totalitarios concebidos para hacer a los hombres superfluos. La tentación implícita es bien comprendida por el sentido común utilitario de las masas, que en la mayoría de los países se sienten demasiado desesperadas para retener una parte considerable de su miedo a la muerte. Los nazis y los bolcheviques pueden estar seguros de que sus fábricas de aniquilamiento, que muestran la solución más rápida para el problema de la superpoblación, para el problema de las masas humanas económicamente superfluas y socialmente desarraigadas, constituyen tanto una atracción como una advertencia. Las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica de una forma valiosa para el hombre.[24]

Para tratar de entender por qué ese utilitarismo había acabado en las cámaras de gas, destruyendo un mundo común y constituyéndose en una amenaza más allá de la caída de los regímenes totalitarios, Arendt se aprestó a estudiar las diversas maneras con que el hombre había desempeñado sus tareas sociales, distinguiendo entre labor, trabajo y acción. La labor es todo aquello que se refiere al obrar del cuerpo y al consumo y que está por tanto supeditado a la necesidad y al ciclo repetitivo de la vida, entendida como lo que los griegos llamaban *zoé*, la dimensión natural de la existencia, diferenciada de *bíos*, que se refería en cambio a la forma en que un individuo o un grupo decidían vivir durante su propio tiempo. El trabajo, por su parte, abarca la producción de útiles que, a diferencia de los bienes de consumo, se acumulan y sobreviven al que los produce y los utiliza, conformando el artificio humano con el que se inquieta a la naturaleza. La acción, por fin, es todo aquello que se da entre los hombres sin intervención de la materia o de las cosas y que está ligada

a la libertad y a la palabra, es decir, a la política. Como la propia Arendt anotó en su *Diario filosófico*:

> Si la acción es la respuesta a la natalidad y, por tanto, el nacimiento es la condición de posibilidad de la libertad, el pensamiento es la «respuesta» a la mortalidad, a saber, el descubrimiento siempre accesorio de aquello para lo que es buena la muerte: es buena para posibilitar nacimientos, o sea, es la condición negativa de la libertad.[25]

Nacer supone irrumpir en un mundo que ya existía y renovar el espectro infinito de posibilidades, vinculando a aquellos que llegan con nosotros o a los que se están yendo y conformando con todos ellos la pluralidad en la que se basa la condición humana y que se refleja en la riqueza del lenguaje. Arendt se dio cuenta, sin embargo, de que en el mundo moderno la acción política había sido paulatinamente eclipsada por el *animal laborans* y el *homo faber*:

> Podemos decir que el *Homo faber* ha transgredido los límites de su actividad cuando, bajo el disfraz del utilitarismo, propone que la instrumentalidad gobierne el mundo de las cosas acabadas tan exclusivamente como gobierna la actividad a través de la cual se producen esas cosas. Esta generalización será siempre la tentación específica del *Homo faber*, a pesar de que, en un último análisis, sea su propia ruina: acabaría inmerso en la pura utilidad, en la ausencia de sentido; el utilitarismo nunca puede encontrar la respuesta a la pregunta que Lessing hizo una vez a los filósofos utilitaristas de su tiempo: «¿Y cuál es, os ruego, el uso del uso?».[26]

El ascenso de la labor y de la fabricación habrían terminado por colapsar el espacio público, entendido como mundo entre hombres. Por una parte, la industrialización del trabajo había ido llenando de productos el espacio común hasta alienarlo y, por otra, la progresiva relevancia de lo íntimo, superando a lo privado —que en Grecia, por ejemplo, se consideraba algo prepolítico—, había vaciado el ámbito compartido de la política y lo había sustituido por el ensimismamiento del yo.

Si pensamos en el mundo del siglo XXI, comprobaremos que esas observaciones fueron tremendamente lúcidas, puesto que hoy en día la revolución digital no ha hecho sino extender el poder de control sobre los cuerpos y confirmar el imperio de la publicidad, al mismo tiempo que ha posibilitado nuevas formas de aparición pública que ya no tienen tanto que ver con la palabra como con la imagen, la exhibición y el comercio de la propia sexualidad. En ese sentido, Arendt es otra vez precursora de filósofos como Agamben o Michel Foucault:

> Desde el auge de la sociedad, desde la admisión de la familia y de las actividades propias de la organización doméstica a la esfera pública, una de las características notables de la nueva esfera ha sido una irresistible tendencia a crecer, a devorar las más antiguas esferas de lo político y lo privado, así como de la recién establecida esfera de la intimidad. Este constante crecimiento, cuya no menos constante aceleración podemos observar desde hace tres siglos al menos, adquiere su fuerza debido a que, a través de la sociedad, el propio proceso de la vida ha sido canalizado de una forma u otra hacia la esfera pública. El ámbito privado del hogar constituía la esfera en la que se cuidaban y se garantizaban las necesidades de la vida, la supervivencia individual y la continuidad de la especie. Una de las características de lo privado, antes del descubrimiento de lo íntimo, era que el hombre existía en esta esfera no como verdadero ser humano, sino únicamente como espécimen animal de la especie humana. Precisamente, esta era la razón básica del tremendo desprecio que en la Antigüedad se sentía por lo privado. Aunque el auge de la sociedad ha hecho cambiar la opinión sobre dicha esfera, apenas ha transformado su naturaleza. El carácter monolítico de todo tipo de sociedad, su conformismo, que solo tiene en cuenta un interés y una opinión, básicamente está enraizado en la unicidad de la especie humana. Debido a que dicha unicidad no es fantasía, y ni siquiera una simple hipótesis científica, como la «ficción comunista» de la economía clásica, la sociedad de masas, en la que el hombre como animal social rige de manera suprema y donde, en apariencia, puede garantizarse a escala mundial la supervivencia de la especie, es capaz al mismo tiempo de llevar a la humanidad a su extinción.[27]

Hannah Arendt se fijó por ello en el esplendor del ágora griega como espacio en el que, a través de la palabra y la discusión, se intentaron superar los límites naturales de la comunidad, uno de los asuntos abordados en la tragedia. En el discurso de aceptación del Premio Lessing, Arendt, a

propósito de esta cuestión, comentó que la instintiva calidez que genera la persecución entre gentes oprimidas no sobreviviría al día de la liberación ni un minuto, lo que venía a decir que ese calor no tenía ninguna relevancia política.[28] Y abundando en ello, en ese mismo discurso, Arendt contrapuso la fraternidad de Rousseau, sobre la que se fundó la Revolución francesa, a la amistad propugnada por Lessing y entendida como una categoría política plausible porque genera sentido común, mientras que la fraternidad compasiva ofusca el mundo compartido hasta destruirlo. Por ello, Arendt siempre rechazó el juego sentimental en el ámbito público, tanto si apelaba al amor, la bondad y la compasión como al odio o a la violencia, pasiones que eliminaban la necesaria distancia entre ciudadanos:

> La bondad, por tanto, como forma de vida consistente, no es solo imposible dentro de los confines de la esfera pública, sino que incluso es destructiva. Quizá nadie haya comprendido tan agudamente esta ruinosa cualidad de ser bueno como Maquiavelo, quien, en un famoso párrafo, se atrevió a enseñar a los hombres «cómo no ser buenos». Resulta innecesario añadir que no dijo ni quiso decir que a los hombres se les debe enseñar a ser malos; el acto criminal, si bien por otras razones, también ha de huir de ser visto y oído por los demás. El criterio de Maquiavelo para la acción política era la gloria, el mismo que en la Antigüedad clásica, y la maldad no puede brillar más gloriosa que la bondad. Por tanto, todos los métodos que lleven a «ganar más poder que gloria» son malos. La maldad que surge de lo oculto es impúdica y destruye directamente el mundo común; la bondad que surge de lo oculto y asume un papel público ya no es buena, sino corrupta en sus propios términos y llevará la corrupción a cualquier sitio que vaya. Así, para Maquiavelo la razón por la que la Iglesia tuviera una corruptora influencia en la política italiana se debía a su participación en los asuntos seculares como tales y no a la corrupción individual de obispos y prelados. Para él, la alternativa planteada por el problema del dominio religioso sobre la esfera secular era ineludiblemente esta: o la esfera pública corrompía al cuerpo religioso y por tanto también se corrompía, o el cuerpo religioso no se corrompía y destruía por completo la esfera pública.[29]

Frente a la nostalgia de la comunidad natural propia de los nacionalismos, Arendt propugnaba un espacio vacío de afectos pero integrado por una trama de experiencias en las

que cada uno contribuye con su relato, conformando un bosque de voces sin historia ni autor y libre así de la tiranía de toda doctrina ideológica:

> Aunque todo el mundo tiene su propia historia, al menos la historia de su propia vida, nadie es su autor o su productor. Y, sin embargo, es precisamente en estas historias donde al final se revela el verdadero significado de una vida humana. El hecho de que toda vida individual, entre el nacimiento y la muerte, se pueda contar realmente como una historia con un comienzo y un fin, es la condición prepolítica y prehistórica de la historia, la gran narración sin comienzo ni fin. Pero la razón de que cada vida humana cuente su historia y de que la historia acabe siendo el libro de historias de la humanidad, con muchos actores y oradores aunque sin un autor reconocible, es que ambas son el resultado de la acción. La verdadera historia en la que estamos involucrados mientras vivimos no tiene autor alguno, visible o invisible, porque no está *hecha*.[30]

Su mundo político ejemplar, por otra parte, no tiene un único modelo, sino que aprovecha experiencias de fundación como la *pólis* griega, la República romana o la revolución americana para discutir los problemas que cualquier sociedad democrática va desarrollando e intentado solucionar concertadamente. El inicio de la acción oscila a su entender entre el perdón, como forma de liberarse de la condena irreversible de lo ya hecho, y la promesa, inductora de «islas de seguridad» donde parpadean los faros en medio de la incertidumbre. La experiencia del totalitarismo había demostrado que las civilizaciones necesitaban más que nunca los límites impuestos por las instituciones, el derecho, la propiedad o las constituciones.

En muchos aspectos, *La condición humana* constituye una crítica a la modernidad en la que otra vez se percibe la influencia de Heidegger, en especial su análisis de las relaciones entre el hombre y la técnica y el problema del dominio de la naturaleza. La diferencia esencial estriba, sin embargo, en que mientras para Heidegger es el hombre quien se descubre alienado por la técnica, para Arendt, por el

contrario, es el mundo el que ha sufrido la alienación, dejando a los hombres desamparados. En 1960, Arendt encargó que se le enviara a Heidegger un ejemplar de la traducción alemana de *La condición humana*, comentándoselo en una carta:

Querido Martin:

He dado instrucciones a la editorial para que te envíe un libro mío. Quiero decirte unas palabras sobre esto.

Verás que el libro no lleva dedicatoria. Si alguna vez las cosas hubieran funcionado correctamente entre nosotros —quiero decir *entre*, no me refiero ni a mí ni a ti—, te habría preguntado si podía dedicártelo; surgió de forma directa de los primeros días en Friburgo y te debe casi todo en todos los sentidos. Tal y como están las cosas, me pareció imposible; pero de alguna manera he querido comunicarte al menos el simple hecho.[31]

Es significativo que Arendt subraye que las cosas fueron mal *entre* ellos, aludiendo precisamente a la pérdida de mundo que provocó el nazismo y dando así la clave secreta para leer el libro. Heidegger no contestó a esta carta y nunca le hizo ningún comentario sobre *La condición humana*.

La publicación en 1963 de *Eichmann en Jerusalén* generó una polémica —hoy hablaríamos de linchamiento mediático y digital— que puso de manifiesto la complejidad de uno de los asuntos que conformaban el abismo que, como ella misma decía, se había abierto a sus pies cuando tuvo por primera vez noticia de los campos de exterminio. Desde muy temprano, Arendt consideró que el problema del mal era uno de los principales desafíos de la posguerra, puesto que Occidente se enfrentaba a una nueva forma de horror que no podía compararse con lo que había ocurrido hasta entonces. El mal, en la tradición teológica, tenía un origen divino y Lucifer era un ángel caído, pero ahora tanto el temor al Juicio Final como la gracia infinita de la redención habían desaparecido para

dejarnos a solas con una nueva forma de ser humano. Ya en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt, a partir de una expresión de Kant pero queriendo formular un concepto distinto al que manejaba el filósofo, habló de un «mal radical» contra el que era muy difícil enfrentarse:

> Es la aparición de algún mal radical, desconocido con anterioridad por nosotros, la que pone fin a la noción de desarrollo y transformación de cualidades. Aquí no hay normas políticas ni históricas ni simplemente morales, sino, a lo sumo, la comprensión de que la política moderna implica algo que en realidad nunca debiera haber estado, tal como nosotros comprendemos la política, es decir, o todo o nada —todo ello significa una indeterminada infinidad de formas de vida en común o nada, porque para los seres humanos una victoria de los campos de concentración significaría el mismo destino inexorable que el empleo de la bomba de hidrógeno supondría para el destino de la raza humana.[32]

Al estudiar con detalle la trayectoria de Eichmann, Arendt se encontró con un caso que a su juicio desbordaba los límites de aquel proceso e incluso las herramientas jurídicas y epistemológicas que hasta entonces se habían utilizado para tratar a criminales. Adolf Eichmann, el teniente coronel de las SS, no era un monstruo ni un sádico desalmado, sino un vulgar y corriente funcionario que presentaba un cuadro moral específico. La propia Arendt lo describió así en su libro:

> Eichmann tampoco constituía un caso anormal de odio hacia los judíos, ni un fanático antisemita, ni tampoco un fanático de cualquier otra doctrina. «Personalmente» nunca tuvo nada contra los judíos, sino que, al contrario, le asistían muchas «razones de carácter privado» para no odiarles. […] Pero nadie le creyó. El fiscal no le creyó por razones profesionales, es decir, porque su deber era no creerle. La defensa hizo caso omiso de estas declaraciones porque, a diferencia de su cliente, no estaba interesada en problemas de conciencia. Y los jueces tampoco le creyeron, porque eran demasiado honestos, o quizá estaban demasiado convencidos de los conceptos que forman la base de su ministerio, para admitir que una persona «normal», que no era un débil mental, ni un cínico, ni un doctrinario, fuese totalmente incapaz de distinguir el bien del mal. Los jueces prefirieron concluir, basándose en ocasionales falsedades del acusado, que se encontraban ante un embustero, y con ello no abordaron la mayor dificultad moral, e incluso jurídica del

caso. Presumieron que el acusado, como toda «persona normal», tuvo que tener conciencia de la naturaleza criminal de sus actos, y Eichmann era normal, en tanto en cuanto «no constituía una excepción en el régimen nazi». Sin embargo, en las circunstancias imperantes en el Tercer Reich, tan solo los seres «excepcionales» podían reaccionar «normalmente». Esta simplísima verdad planteó a los jueces un dilema que no podían resolver ni tampoco soslayar.[33]

Además de la muy discutida cuestión de la complicidad de los consejos judíos en las matanzas, este es el punto que desató las iras en todos los frentes. La captura de Eichmann había sido uno de los botines más preciados del Estado de Israel y su juicio constituyó una oportunidad única, significativa y muy publicitada de exhibir ante la opinión pública mundial las atrocidades cometidas por los nazis contra los judíos. Cuando Hannah Arendt se atrevió a afirmar que aquel criminal, elegido además como epítome de la barbarie, era un pobre idiota y no una bestia retorcida, decepcionó y desilusionó a todos aquellos que ya se habían formado sus propias conclusiones al respecto y que querían zanjar aquel asunto con ideas preconcebidas. Simplemente era intolerable que millones de inocentes hubieran muerto por la intercesión de un estúpido, tal y como Arendt lo definió en la última página de su reportaje:

Adolf Eichmann se dirigió al patíbulo con gran dignidad. Antes, había solicitado una botella de vino tinto, de la que se bebió la mitad. Rechazó los auxilios que le ofreció un ministro protestante, el reverendo William Hull, quien le propuso leer la Biblia, los dos juntos. A Eichmann le quedaban únicamente dos horas de vida, por lo que no podía «perder el tiempo». Calmo y erguido, con las manos atadas a la espalda, anduvo las cincuenta yardas que mediaban entre su celda y la cámara de ejecución. Cuando los celadores le ataron las piernas a la altura de los tobillos y las rodillas, Eichmann les pidió que aflojaran la presión de las ataduras, a fin de mantener el cuerpo erguido. Cuando le ofrecieron la negra caperuza, la rechazó diciendo: «Yo no necesito eso». En aquellos instantes, Eichmann era totalmente dueño de sí mismo, más que eso, estaba perfectamente centrado en su verdadera personalidad. Nada puede demostrar de modo más convincente esta última afirmación cual la grotesca estupidez de sus últimas palabras. Comenzó sentando con énfasis que él era un *Gottgläubliger*, término usual entre los nazis indicativo de

que no era cristiano y de que no creía en la vida sobrenatural sobre la muerte. Luego, prosiguió: «Dentro de muy poco, caballeros, *volveremos a encontrarnos*. Tal es el destino de todos los hombres. ¡Viva Alemania! ¡Viva la Argentina! ¡Viva Austria! *Nunca las olvidaré*». Incluso ante la muerte, Eichmann encontró el clisé propio de la oratoria fúnebre. En el patíbulo, su memoria le jugó una última mala pasada; Eichmann se sintió «estimulado», y olvidó que se trataba de su propio entierro. Fue como si en aquellos últimos minutos resumiera la lección que su larga carrera de maldad nos ha enseñado, la lección de la terrible *banalidad del mal*, ante la que las palabras y el pensamiento se sienten impotentes.[34]

La expresión «banalidad del mal», hasta entonces inédita, hizo fortuna tanto para sus partidarios como para sus detractores. A pesar de los severos reproches de amigos muy cercanos, como Hans Jonas, Arendt nunca se retractó de lo que había dicho sino que se defendió y abundó en la cuestión, interrogándose acerca de la naturaleza de aquel mal hasta el final de sus días. El suyo fue un caso pionero de difamación pública y orquestada en el que la sociedad decide condenar el juicio de alguien que no coincide con la opinión hegemónica de un asunto que se considera sagrado. Su determinación a la hora de aguantar la tormenta sigue siendo ejemplar. En una carta a Gershom Scholem, que se había mostrado muy indignado con el libro, Arendt argumentó lo siguiente:

Para terminar, me referiré a la única cuestión en la que usted no me malinterpretó y que me alegro que haya descubierto. Me pronunciaré sobre ella solo brevemente. Tiene toda la razón, *I changed my mind* [he cambiado de opinión] y ya no hablo del «mal radical». Hace mucho que no nos vemos, si no quizá hubiéramos hablado de ello. (Me parece incomprensible por qué califica la expresión «banalidad del mal» de «eslogan». Por lo que sé, todavía nadie ha utilizado esta expresión antes que yo, pero esto da igual.) En efecto, a día de hoy opino que el mal siempre es solo extremo, pero nunca «radical», además de que no tiene profundidad y tampoco es diabólico. Puede devastar el mundo entero, precisamente porque sigue creciendo en la superficie como un hongo. Se trata de un desafío para el pensamiento, según creo, porque este intenta alcanzar alguna profundidad, llegar a la raíz, y en el momento en que da con el mal resulta frustrante porque no hay nada. Eso es la «banalidad». Solo el bien tiene profundidad y puede ser radical. Si lee a Kant sobre el mal radical, verá que no quiere decir mucho más que una maldad común y corriente, y este es un concepto psicológico, no metafísico. Pero este no es el lugar para seguir

hablando de esto, ya que tengo la intención de hacerlo en otro contexto y de modo extenso. Eichmann puede seguir sirviendo de ejemplo concreto para lo que tengo que decir.[35]

La discusión sobre este problema se remontaba a los años inmediatamente posteriores al final de la guerra. En un intercambio epistolar de 1946, Arendt le había dicho a Jaspers que la política nazi desbordaba los límites legales de lo que hasta entonces se había entendido por crimen y que ahí precisamente radicaba su monstruosidad, a lo que Jaspers contestó que no estaba de acuerdo porque esa consideración apuntaba a una mitificación de esa crueldad, que no debía entenderse en términos de grandeza satánica sino de «banalidad y trivialidad prosaica». Jaspers puso el símil de las bacterias, que son capaces de destruir a millones de personas sin dejar de ser simples organismos microscópicos. En su respuesta, Arendt se mostró de acuerdo en desmitificar a los nazis, pero admitió que no sabía cómo distinguir entre un asesinato y la fabricación de cadáveres, añadiendo que quizá lo que había ocurrido era «un intento organizado de erradicar el concepto de ser humano».[36] Unos años más tarde, a propósito de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt volvió a discutir con Jaspers acerca de la cuestión, diciéndole en una carta:

No sé lo que es realmente el mal radical, pero me parece que de algún modo tiene algo que ver con los siguientes fenómenos: hacer superfluos a los seres humanos como seres humanos (no se trata de utilizarlos como medios, lo cual deja intacta su condición humana y solo vulnera su dignidad humana, sino de hacerlos superfluos *qua* seres humanos). Esto se sucede en cuanto se suprime toda *unpredictability*, a la que corresponde la espontaneidad del lado de los seres humanos. A su vez, todo esto surge, o mejor: depende del delirio de una omnipotencia (no simplemente ansia de poder) *del* hombre. Si *el hombre* en cuanto hombre fuese todopoderoso, realmente no se comprendería por qué deberían existir los hombres; exactamente como en el monoteísmo solo la omnipotencia de Dios le hace uno.[37]

El caso de Eichmann le permitió estudiar con más detalle el problema y hacerse una idea más clara de la naturaleza de ese mal, que pasó de llamarse «radical» a «banal», generando desde entonces muchos malentendidos. La propia Arendt se dio cuenta de que su definición superaba el propósito de su reportaje periodístico y que reclamaba mayor atención crítica. En una serie de conferencias que impartió después de la publicación de *Eichmann en Jerusalén*, Arendt se concentró en cuestiones de filosofía moral para tratar de fundamentar sus conclusiones. La especulación que ahí hace sobre los orígenes de la conciencia desmiente cualquier acusación de superficialidad en el tratamiento del asunto. Como siempre, Arendt da vueltas en torno a Sócrates, que habría sido el primero en descubrir la facultad de hablar con uno mismo como forma de relacionarse con el punto de vista de los demás, fundando lo que entendemos por persona moral. El gran problema, de todos modos, radicaba a su juicio en la secularización, cuando la conciencia dejó de ser un órgano para escuchar la voz de Dios y pasó a ser la caja de resonancia de la razón, tal y como la describió y la defendió Kant, responsable también de la formulación de un «sentido común» generador de comunidad gracias a la facultad imprescindible y misteriosa de la imaginación. Arendt se dio cuenta de que lo que estaba ahí en juego era el concepto de lo humano. La conciencia moderna, emancipada de la religión, ya no estaba constreñida por el temor al castigo ni estimulada por la recompensa de la gracia y por ello se había abierto a la posibilidad de su extinción moral, que es lo que había ocurrido con los nazis. El perdón no absuelve el delito sino a la persona, pero con ese nuevo mal sin raíces ya no había persona a la que perdonar. En Auschwitz se había conseguido destruir la existencia moral de las víctimas, pero el verdugo había hecho lo propio consigo mismo. Como dice Arendt en una de las mencionadas conferencias:

Nunca se alcanza el grado moral de este asunto denominando «genocidio» a lo que sucedió o contando los millones de víctimas: el exterminio de pueblos enteros había ocurrido antes durante la Antigüedad y en la moderna colonización. Ese grado se alcanza solo cuando nos damos cuenta de que aquello ocurrió dentro del marco de un orden legal y que la clave de bóveda de esta «nueva ley» consistía en el mandamiento «Matarás», pero no al enemigo sino a gente inocente que no era ni siquiera potencialmente peligrosa, y no por ninguna razón de necesidad sino, por el contrario, contra toda consideración militar o utilitaria. El programa de exterminio no iba a finalizar con el último judío que se encontrara en la tierra, y no tenía nada que ver con la guerra excepto por el hecho de que Hitler creía que necesitaba una guerra como cortina de humo para sus operaciones asesinas al margen de lo militar; esas operaciones iban a continuar en una escala aún más grandiosa en tiempos de paz. Y estos hechos no fueron cometidos por proscritos, monstruos o sádicos tarados, sino por los miembros más respetados de la sociedad respetable. Finalmente, debe ponerse de manifiesto que, aunque estos asesinos de masas actuaron de acuerdo con una ideología racista, antisemita o en cualquier caso demográfica, los asesinos y sus cómplices directos a menudo no creían en esas justificaciones ideológicas; para ellos era suficiente que todo ocurriera de acuerdo con la «voluntad del Führer», que era la ley de la tierra, y de acuerdo con las «palabras del Führer», que tenían fuerza de ley.[38]

Arendt se fijó también en los casos de aquellos que resistieron y que incluso pagaron con la vida la desobediencia a las órdenes de los nazis. Se trataba de personas muy distintas entre sí, procedentes de diversas clases sociales, cultos unos y analfabetos otros, religiosos y ateos, pero unidos todos por la determinación que les había impulsado a decirse a sí mismos «esto no puedo hacerlo, porque no quiero pasar el resto de mi vida con alguien que ha cometido ese crimen». Inevitablemente, por ese camino, Arendt acabó enfrentándose al problema del juicio —que solo Kant, entre los grandes filósofos, se había atrevido a abordar— y donde a su parecer se encontraba la respuesta al desafío moral en un mundo sin Dios. La capacidad de discernir era una facultad universal del ser humano cuya práctica se podía ejercitar o descuidar a voluntad:

Pensar, en su sentido no cognitivo ni especializado, como una necesidad natural de la vida humana, la manifestación de la diferencia dada en la conciencia, no es una prerrogativa de unos pocos sino una omnipresente facultad de todo el mundo; de la misma manera, la incapacidad para pensar no es prerrogativa de aquellos que carecen de fuerza mental sino la omnipresente posibilidad que todo el mundo tiene —científicos, eruditos, sin excluir a otros especialistas en cuestiones mentales— de rechazar ese trato con uno mismo cuya posibilidad e importancia Sócrates fue el primero en descubrir. No estábamos aquí preocupados por la perversidad, con la que tanto la religión como la literatura han tratado de reconciliarse, sino con el mal; no con el pecado y los grandes villanos que se convirtieron en los héroes negativos de la literatura y que generalmente actuaron por envidia y resentimiento, sino con un cualquiera que no es un perverso y que no tiene motivaciones especiales y que precisamente por ello es capaz de cometer un mal *infinito*; a diferencia del villano, nunca se encuentra con su calamidad de medianoche.[39]

Desaparecido el respeto a las leyes divinas, el juicio quedaba suspendido en un ámbito enigmático y de muy difícil evaluación, manifiesto tan solo en los ejemplos en los que se había pronunciado a favor del bien, de un modo resuelto y casi instintivo, inspirado por los modelos que el agente moral había escogido como paradigmáticos. Como la propia Arendt concluía en una de sus conferencias sobre filosofía moral:

He intentado demostrar que nuestras decisiones sobre el bien y el mal dependen de la elección de las personas con las que queremos estar, de aquellas con las que queremos pasar nuestras vidas. Y de nuevo, esta compañía se elige pensando en ejemplos, en ejemplos de personas muertas o vivas, reales o ficticias, y en ejemplos de incidentes, pasados o presentes. En el caso improbable de que alguien viniera y nos dijera que prefiere a Barba Azul como compañero, tomándole como ejemplo, lo único que tendríamos que hacer es asegurarnos de que no se nos acercara nunca más. Pero la probabilidad de que alguien se nos acercara para decirnos que eso no le importa y que cualquier compañía le va bien, me temo que es mucho mayor. En términos morales e incluso políticos, esta indiferencia, aunque bastante común, constituye el mayor peligro. Y vinculado a ello, nos encontramos con un fenómeno moderno, solo un poco menos peligroso y también muy común, que consiste en la generalizada tendencia a abstenerse por completo de juzgar. De la incapacidad o renuencia a elegir los propios modelos o la propia compañía y de la incapacidad o renuencia para relacionarse con los otros a través del juicio, surgen los verdaderos *skandala*, los verdaderos escollos que la fuerza humana no puede salvar porque no fueron creados por motivos humanos ni humanamente comprensibles. Ahí estriba

el horror y, al mismo tiempo, la banalidad del mal.[40]

La tan traída y llevada banalidad no estriba por tanto ni en una deficiencia intelectual ni en una falta de preparación, sino en la incapacidad de relacionarse con uno mismo y con los demás, que en el caso de Eichmann consistía en su incompetencia para relacionar su labor burocrática con el sufrimiento de millones de judíos, apelando incluso, para justificarse, al imperativo categórico de Kant, cuya esencia pervirtió sin ni siquiera darse cuenta. La cuestión del juicio, por otro lado, evidenciaba la importancia de la imaginación como músculo moral. Como señala Fina Birulés, la mayor experta en la obra de Arendt en España:

> Cuando juzgamos, recurrimos a la imaginación con el fin de colocarnos en el lugar de otra persona. Se trata de pensar con mentalidad extensa (*enlarged mind*). Por utilizar los mismos términos de Arendt, la imaginación «se entrena para ir de visita». Esto no presupone algún tipo de amplia empatía mediante la cual pudiéramos ponernos en la mente de todos los demás, ni un dejarse hechizar pasivamente por las opiniones de los otros, sino el compromiso de *pensar por sí mismo*. Quien piensa con mentalidad extensa, decía el propio Kant, debe apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio y reflexionar sobre su propio juicio desde un punto de vista general (que no se puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás).[41]

La inmoralidad es también fruto de una disminución imaginativa. De ahí la importancia que Arendt concede al arte, la poesía y la narración como formas de expresión y entrenamiento de la imaginación propia y comunal, cuya deficiencia en el ámbito político lamentaba. En estas cuestiones, Hannah Arendt coincidió casualmente con Iris Murdoch, una novelista que también se había formado en filosofía y que como aquella había constatado los límites de la disciplina —en su caso la filosofía analítica de Oxford— para estudiar con profundidad la vida moral, razón por la cual decidió dedicarse más a la novela, un género que le permitió

representar dramáticamente un entramado de relaciones en el que se privilegiaba lo particular en detrimento de lo abstracto. Aunque su principal preocupación fue siempre la vida política, Arendt acabó inmiscuyéndose en los mismos problemas de filosofía moral que Iris Murdoch analizó en sus ensayos. La pregunta acerca de la naturaleza del mal en la modernidad inevitablemente desembocó en la disquisición acerca del misterio del bien, sobre el que Murdoch teorizó en su filosofía y sobre el que no dejó de indagar en sus novelas. La banalidad del mal y la soberanía del bien venían a encontrarse por distintos caminos para abrazar un mismo problema a la vez político y moral.[42] Si la abdicación del juicio podía provocar un mal infinito, el hombre virtuoso debía estar dispuesto a causar el bien sin finalidad alguna. Iris Murdoch hubiera suscrito probablemente estas palabras de Arendt:

> El hombre que se ha enamorado de hacer el bien se ha embarcado en la carrera más solitaria que puede emprender el hombre, salvo si cree en Dios y tiene por tanto a Dios como compañero y testigo. Tan fuerte es este elemento de verdadera soledad en cada intento firme de hacer el bien y no contentarse con rechazar el mal que incluso Kant, que por otra parte se preocupó tanto de eliminar a Dios y todos los preceptos religiosos de su filosofía moral, apela a Dios como testimonio de la por otra parte inexplorable e indetectable buena voluntad.[43]

La cuestión del juicio llegó a adquirir tanta importancia en su pensamiento que Arendt decidió en sus últimos años volver a la filosofía y escribir una obra complementaria a *La condición humana*. Si en ese libro había diseccionado la historia y la constitución de la *vita activa*, en *La vida de la mente* se propuso analizar los fundamentos de la *vita contemplativa*. En principio, el ensayo iba a tener tres grandes apartados, dedicados al pensamiento, la voluntad y el juicio, de los cuales solo llegó a completar los dos primeros. Cuando murió, en diciembre de 1975, Arendt se disponía a empezar el

capítulo del juicio, que probablemente hubiera sido el más importante, dada la trascendencia que para ella había adquirido esa facultad. Interpretando a su manera los vínculos entre la primera y la tercera de las críticas de Kant, Arendt llegó a formular una idea del juicio como facultad espiritual que corresponde a la libertad, del mismo modo que el pensamiento se había dedicado tradicionalmente a la búsqueda de la verdad. Arendt estaba ahí discutiendo otra vez con Heidegger, cuya filosofía, en guardia frente al progreso, la técnica y la ciencia, se había refugiado en los primeros pensadores griegos —en Parménides, Heráclito y Anaximandro—, desatendiendo los problemas del juicio, del que solo Kant se había ocupado porque precisamente había sido el único filósofo que no se había mostrado hostil con la política. Las reflexiones que al respecto hace Arendt en *La vida del espíritu* parecen un final de viaje:

> La facultad de juzgar particulares (descubierta por Kant), la capacidad de decir: «Esto está mal». «Esto es bello», etc., no coincide con la facultad de pensar. El pensamiento opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de cosas y particulares que están a mano. Pero ambas están interrelacionadas de forma semejante a como se interconectan la conciencia moral y la conciencia del mundo. Si el pensar —el dos-en-uno del diálogo silencioso— actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como su subproducto, entonces el juzgar, el subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy sola y siempre demasiado ocupada para pensar. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha alcanzado un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí. [44]

Arendt, de nuevo, parecía no haber salido virtualmente del seminario sobre el *Sofista* que atendió en 1924. Poco antes de morir, de hecho, le pidió por carta a Heidegger permiso para dedicarle el libro.[45] Que el capítulo sobre el juicio quedara al final en blanco no deja de ser una prueba de que, para

Arendt, el pensamiento —por utilizar una metáfora favorita suya— cada mañana, como Penélope, deshace lo tejido la noche anterior.

Leer a Hannah Arendt sigue siendo una experiencia estimulante porque su crítica de la modernidad, lejos de situarnos fuera de nuestro tiempo, nos hace tomar conciencia respecto a él sin imponernos ninguna solución ideológica. Su vibrante apelación al nacimiento como fenómeno constitutivo del ser humano es una invitación a repensar nuestras formas de organización política y la inevitable necesidad de convivencia que las acompaña. Cuando se dio cuenta de que la disolución moral que se había producido en buena parte de la sociedad alemana durante los doce años que duró el nazismo se debía en gran medida a que antes se habían creado las condiciones políticas y jurídicas imprescindibles para ello, Arendt comprobó que los hombres pueden ser lo que ellos quieran, un problema de libertad que implicaba volver a interrogarse sobre los fundamentos de Occidente y tratar de entender qué había ocurrido para que el hombre, allá adonde fuera, ya solo se encontrara a sí mismo. «El precio de la vida —escribió en su *Diario filosófico*— es que no se puede ser grande», infiriendo con ello que la monumentalidad de la grandeza no se compadecía con el movimiento constante, anónimo e impredecible de la vida. [46] Arendt, con Sócrates, con Lessing y con Kant, entendió que el diálogo con uno mismo era una manera de anticipar la conversación con los demás, verdadero fundamento de la acción, que está basada en la palabra, un instrumento que no tiene forma de útil. Su advertencia de que el espacio público estaba siendo invadido por la producción y por el auge de lo biológico en la sociedad nos sigue ayudando a defender el vacío que debe custodiarse en toda democracia, donde

ningún contenido natural —ya sea étnico, sexual o religioso— puede invadir la neutralidad necesaria para dar amparo, justamente, a nuestra pluralidad. Por otra parte, su reivindicación de los límites supone también un recordatorio de que no hay ningún sistema político o económico natural y que por tanto debemos ser críticos también con el capitalismo o el liberalismo. Contra los pensamientos teleológicos de la historia o la religión, Arendt reivindicó nuestro paso por el mundo como una trama de narraciones, los hilos que unen el pasado con el presente y que conforman la memoria de una humanidad que surge sin origen ni finalidad. La moral nace de la imaginación y hace la política posible porque uno imagina y acepta al otro. «Volo ut sis», en palabras de san Agustín, «quiero que seas». O como le dice Próspero a su hija Miranda cuando le descubre el mundo y los hombres que lo habitan: «Es nuevo para ti».

SOBRE ESTA EDICIÓN

Andreu Jaume

La pluralidad del mundo no pretende ser una antología exhaustiva de la obra de Hannah Arendt, sino tan solo una selección de sus obras fundamentales que pueda servir al lector como introducción a su pensamiento e invitación a la lectura. Hemos extraído capítulos de *Rahel Varnhagen*, *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana*, *Entre el pasado y el futuro*, *Hombres en tiempos de oscuridad*, *La promesa de la política* y *Ensayos de comprensión*. Aunque *Eichmann en Jerusalén* es un libro crucial en su vida y en su trayectoria, resulta difícil espigar algún capítulo autónomo, por lo que nos hemos limitado a incluir tres cartas en las que Arendt habla de la polémica que generó la publicación del libro y en las que se defiende de las acusaciones que le hicieron. Por las mismas razones, tampoco hemos incluido ningún capítulo de *La vida de la mente*, una obra demasiado específica y compleja y que requiere una lectura íntegra. En la introducción, además, el lector encontrará la información necesaria para entender la evolución de toda la obra de Arendt.

Aunque a partir de su traslado a Estados Unidos escribió principalmente en inglés, Hannah Arendt siguió publicando también en alemán textos que a veces ella misma traducía al inglés y viceversa. En el año 2018 empezó a publicarse en Alemania la *Kritische Gesamtausgabe*, la edición crítica de

toda la obra de Arendt, que por primera vez determinará filológicamente qué textos se escribieron en qué lengua y qué cambios introdujo la autora en las diferentes versiones. Está previsto que la edición culmine en el año 2031. Hasta que podamos remitirnos a esa edición autorizada, no nos queda más remedio que elegir la versión que nos parezca más completa o rigurosa. Las distintas traducciones se han corregido y unificado para la ocasión.

El lector encontrará al final una bibliografía seleccionada de las principales obras de Hannah Arendt en español, así como una lista con la procedencia de todos los textos seleccionados. En cuanto a la anotación, en los textos donde hay tanto notas de la autora como del editor se advierte al lector indicando cuáles son del editor. Cuando no se dice nada al respecto se entiende que todas las notas son del editor.

¿QUÉ QUEDA?
QUEDA LA LENGUA MATERNA
ENTREVISTA TELEVISIVA CON GÜNTER GAUS

Günter Gaus: Señora Arendt, es usted la primera mujer en esta serie de entrevistas. La primera mujer, si bien tiene usted una ocupación que, según las ideas dominantes, es eminentemente masculina: es usted filósofa. Esta observación preliminar me lleva a la primera pregunta: ¿siente usted que su lugar en el círculo de los filósofos, pese al reconocimiento y al respeto que se le tributan, es una anomalía, o estamos abordando un asunto de emancipación que para usted nunca ha existido?

Hannah Arendt: Me temo que debo comenzar protestando. No pertenezco al círculo de los filósofos. Mi profesión, si es que se puede decir así, es la teoría política. No me siento en modo alguno filósofa. Tampoco creo que me hayan aceptado en el círculo de los filósofos, como usted supone amablemente. Pero yendo a la otra cuestión que aborda en su observación preliminar… Dice usted que, según las ideas dominantes, se trata de una ocupación masculina. Bien, no tiene por qué seguir siéndolo. Podría ocurrir perfectamente que hubiera una mujer filósofa…

G. G.: Yo la considero una filósofa…

H. A.: Bueno, yo no puedo impedirlo, pero en mi opinión no lo soy. A mi modo de ver, mi adiós a la filosofía es

definitivo. Estudié filosofía, como usted sabe, pero eso no significa que haya seguido por ahí.

G. G.: Con todo —me alegra mucho haber llegado a este punto—, me gustaría que me aclarase en qué consiste para usted la diferencia entre la filosofía política y su trabajo como profesora de teoría política. Cuando pienso en algunas de sus obras, por ejemplo, La condición humana, *tiendo a incluirla entre los filósofos, a menos que me aclare usted la diferencia con más exactitud.*[47]

H. A.: Mire usted, se trata de una diferencia objetiva. La expresión «filosofía política», que yo evito, está extraordinariamente lastrada por la tradición. Al hablar de estas cosas, desde un punto de vista académico o extraacadémico, tengo siempre en cuenta la existencia de una tensión vital entre filosofía y política; en concreto, entre el hombre como ser que filosofa y el hombre como ser que actúa. Esta tensión no se da en la filosofía natural, por ejemplo. El filósofo se sitúa frente a la naturaleza como cualquier otro ser humano y, al reflexionar sobre ella, habla en nombre de toda la humanidad. Pero no puede ser objetivo o neutral frente a la política. No desde Platón.

G. G.: Entiendo lo que quiere decir.

H. A.: Por ello, en la mayor parte de los filósofos se da una especie de animadversión contra toda la política, con muy pocas excepciones; Kant entre ellas. Una animadversión que, en este orden de cosas, tiene enorme importancia, pues no se trata de un asunto personal. Es algo objetivo. Se halla en la naturaleza de la cuestión misma.

G. G.: ¿Y usted no quiere involucrarse en esa animadversión contra la política porque piensa que perjudicaría su trabajo?

H. A.: ¡Exacto!, «no quiero involucrarme en esta animadversión». Quiero contemplar la política, por así decirlo, con ojos no enturbiados por la filosofía.

G. G.: Entiendo. Pero ahora, por favor, volvamos a la cuestión de la emancipación de la mujer. ¿Este problema ha existido para usted?

H. A.: Sí, por supuesto. El problema, como tal, siempre existe. Pero la verdad es que yo he sido siempre un poco chapada a la antigua. Siempre he pensado que hay ciertas ocupaciones que no son adecuadas para las mujeres, que no les pegan, si se me permite decirlo así. Una mujer dando órdenes es algo que no acaba de verse bien. Si le importa conservar las cualidades femeninas, la mujer debería evitar ese tipo de posiciones. No sé si tengo razón o no. Yo misma me he guiado de algún modo por este principio, de forma más o menos inconsciente —o, mejor dicho, de forma más o menos consciente—. Para mí, personalmente, el problema no ha tenido ninguna importancia. La verdad es que yo siempre he hecho lo que me apetece.

G. G.: Su trabajo —más adelante tendremos ocasión de referirnos a todo esto con detalle— se propone en buena medida indagar en las condiciones en las cuales resultan posibles la acción y la actuación política. Con estos trabajos, ¿pretende usted también influir sobre la opinión pública o considera que en la actualidad ya no es posible una influencia semejante, o simplemente es algo que no le importa?

H. A.: Bueno, la pregunta se las trae. Si tengo que serle totalmente honesta, debo decirle que, cuando trabajo, no pienso en las repercusiones.

G. G.: ¿Y cuando el trabajo está terminado?

H. A.: Entonces para mí ya ha acabado. Sabe usted, lo esencial para mí es poder comprender. Y a esta comprensión remite también, en mi caso, la escritura. La escritura forma parte del proceso de comprensión, ¿no le parece?

G. G.: Escribir le sirve como forma de ampliar su propio conocimiento…

H. A.: Sí, porque es entonces cuando uno fija determinadas posiciones. Supongamos que uno tuviera muy buena memoria y pudiera retener todo lo que piensa. Como sé hasta qué punto soy perezosa, dudo mucho de que en tal caso hubiera escrito jamás una sola línea. Lo que a mí me importa es el proceso mismo de pensar. Cuando lo realizo, me siento completamente satisfecha, en términos personales. Y si consigo expresarlo adecuadamente por escrito, vuelvo a estar satisfecha.

Me pregunta usted por la repercusión que mi trabajo tiene en otras personas. Se trata —si se me permite ironizar— de una pregunta masculina. Los hombres siempre quieren ejercer una gran influencia, pero hasta cierto punto yo todo esto lo veo desde fuera. ¿Que si me imagino teniendo repercusión? No, lo que quiero es comprender. Y cuando otras personas comprenden en el mismo sentido en que yo he comprendido, ello me produce una satisfacción que es como un sentimiento de pertenencia.

G. G.: ¿Le resulta fácil escribir? ¿Le resulta fácil formular sus ideas?

H. A.: A veces sí, a veces no. Pero, en general, puedo decir que cuando finalmente me pongo a escribir, lo que hago es transcribirme.

G. G.: Es decir, que ya tiene pensado lo que va a escribir.

H. A.: Sí, nunca escribo algo antes de saber exactamente lo que quiero escribir. En general, solo redacto un manuscrito. Y la cosa va relativamente deprisa, porque en realidad solo depende de mi velocidad para mecanografiar.

G. G.: El centro de su trabajo, hoy por hoy, es el estudio de la teoría política, la acción y la actuación políticas. Así las cosas, me resulta especialmente interesante algo que he descubierto en las cartas que cruzó con el profesor Scholem, de Israel.[48] *Dice usted ahí, si me permite la cita, que «en su juventud no se interesaba ni por la política ni por la historia». Usted, señora Arendt, en su condición de judía emigró de Alemania en 1933. Tenía entonces veintiséis años. ¿Hay algún vínculo causal entre estos acontecimientos y su interés por la política, esto es, el final de su desinterés por la política y la historia?*

H. A.: Sí, desde luego. En 1933 tal desinterés ya no era posible. Dejó de ser posible incluso antes.

G. G.: ¿Y también en su caso acabó antes?

H. A.: Sí, naturalmente. Ya entonces leía los periódicos con expectación. Y tenía mis ideas. No militaba en ningún partido, ni tampoco sentía necesidad de ello. Desde 1931 estaba firmemente convencida de que los nazis tomarían el timón. Y discutía continuamente con otras personas acerca de estas cuestiones. Pero mi tratamiento sistemático de todos estos asuntos en realidad no comenzó hasta que emigré.

G. G.: Tengo una pregunta adicional en relación con lo que acaba de decir. Teniendo en cuenta que estaba usted convencida de que la toma del poder por los nazis resultaba inevitable, ¿no se sintió compelida a oponerse a ello activamente, por ejemplo, ingresando en un partido político, o consideraba que tal cosa ya no tenía sentido?

H. A.: Personalmente, consideraba que ya no tenía sentido. Si hubiera visto un sentido en ello —naturalmente, es muy difícil hablar de todo esto *a posteriori*—, quizá habría hecho algo. Pero pensaba que no había esperanza alguna.

G. G.: ¿Guarda usted memoria de algún suceso determinado, a partir del cual pueda datar su interés por la política?

H. A.: Podría mencionar el 27 de febrero de 1933, fecha del incendio del Reichstag, y las detenciones ilegales que se produjeron esa misma noche: las denominadas «detenciones preventivas». Como usted sabe, estas personas fueron conducidas a sótanos de la Gestapo o a campos de concentración. Lo que sucedió en aquel momento fue monstruoso, aunque hoy a menudo queda ensombrecido por todo lo que vino después. Esto supuso para mí una conmoción inmediata, y a partir de ese momento me sentí responsable, es decir, dejé de pensar que uno podía limitarse a observar. Intenté ayudar de muchas maneras. Pero el desencadenante directo de mi salida de Alemania, si se me permite contarlo…, la verdad es que nunca lo he contado, pues es algo completamente insignificante.

G. G.: Cuéntelo, por favor.

H. A.: Yo tenía, desde luego, la intención de emigrar. Mi opinión era que los judíos no podían quedarse. No tenía ningunas ganas de quedarme dando vueltas por Alemania, convertida, por así decirlo, en una ciudadana de segunda categoría, en el sentido que fuese. Además, pensaba que las cosas irían de mal en peor. Con todo, mi ruptura con Alemania no fue tan pacífica, y reconozco que esto me produjo cierta satisfacción: fui detenida y tuve que abandonar el país ilegalmente —ahora le cuento cómo— y eso me produjo satisfacción. «¡Por lo menos he hecho algo! —pensé

—. «Por lo menos, no soy “inocente”. ¡Nadie me lo echará en cara!»

El caso es que la oportunidad de hacerlo me la ofreció el movimiento sionista. Yo tenía estrecha amistad con algunos de los dirigentes, en especial con quien entonces era su presidente, Kurt Blumenfeld, pero no era sionista.[49] Tampoco intentaron convertirme, aunque de algún modo recibí su influencia, por ejemplo, en lo referente al proceso de crítica, de autocrítica, que los sionistas impulsaron dentro del pueblo judío. Todo esto me influyó y me impresionó, pero políticamente yo no tenía nada que ver con ello. Bueno, el caso es que en 1933 Blumenfeld y alguien a quien usted no conoce vinieron a verme y me dijeron: «Queremos hacer una recopilación de declaraciones antisemitas que se hayan hecho en circunstancias normales y corrientes, es decir, declaraciones realizadas en asociaciones, en sindicatos de todo tipo, en todas las revistas profesionales que sea posible. En una palabra: la clase de cosas que no se han llegado a conocer en el extranjero». Confeccionar una recopilación semejante caía en lo que entonces los nazis denominaban «propaganda difamatoria». Y esto era algo que no podía hacer nadie que estuviera asociado a organizaciones sionistas, porque si lo cogían, toda la organización quedaría expuesta.

G. G.: Claro.

H. A.: Pues eso. Me preguntaron: «¿Quieres hacerlo?». Y yo dije: «Por supuesto». Estaba muy contenta. En primer lugar, porque me parecía una idea muy inteligente y, en segundo lugar, porque sentía que, después de todo, algo se podía hacer.

G. G.: ¿Y su detención se produjo en relación con este trabajo?

H. A.: Sí. Me cogieron. Pero tuve mucha suerte. Me

soltaron al cabo de ocho días, porque me hice amiga del oficial que me detuvo. Era un tipo encantador. Lo habían ascendido de la policía criminal a la sección política. No tenía ni idea. ¿Qué pintaba allí? Solía decirme: «Normalmente tengo a alguien sentado delante de mí y me basta mirarlo para darme cuenta de qué se trata. Pero ¿qué puedo hacer con usted?».

G. G.: ¿Esto fue en Berlín?

H. A.: En Berlín, sí. Por desgracia, tuve que mentir a este hombre. No podía dejar que cayera toda la organización. Le conté historias fantásticas y él solía decir: «Yo la traje aquí y yo me las arreglaré para que salga. No pida un abogado. Los judíos, ahora, no tienen dinero. ¡Ahórrese el dinero!». Entretanto, la organización se encargó de buscarme un abogado. Naturalmente, también por mediación de militantes. Pero lo despedí, porque el tipo que me había detenido tenía una expresión sincera, honrada. Confié en él y pensé que era mejor baza que un abogado asustado.

G. G.: ¿Entonces la soltaron y pudo salir de Alemania?

H. A.: Me soltaron, pero tuve que cruzar la frontera de manera clandestina… mi nombre aún no estaba limpio.

G. G.: En el intercambio epistolar que antes he mencionado, señora Arendt, rechaza usted rotundamente, por superflua, una advertencia de Scholem que la apremia a tener siempre presente su solidaridad para con el pueblo judío. Escribe usted, vuelvo a citar: «Para mí ser judía es uno de los hechos indudables de mi vida y nunca he querido modificar esa cuestión factual, ni siquiera en la infancia». *Me gustaría hacerle algunas preguntas al respecto. Nació usted en Hannover en 1906, hija de un ingeniero, y creció en*

Königsberg. ¿Podría contarme, según sus recuerdos, qué significaba entonces para un niño, en la Alemania anterior a la Primera Guerra Mundial, ser de familia judía?

H. A.: A esa pregunta no podría darle una respuesta ajustada a la verdad. En lo que respecta a mis recuerdos personales, en mi casa no me dijeron que era judía. Mi madre era completamente arreligiosa.

G. G.: Y su padre murió muy pronto.

H. A.: Mi padre murió pronto. Todo es un poco peculiar. Mi abuelo era presidente de la comunidad liberal judía y concejal de Königsberg. Procedo de una antigua familia de Königsberg. Pese a todo, cuando yo era una niña la palabra «judío» nunca se pronunciaba entre nosotros. La primera vez que la oí fue al hilo de unos comentarios antisemitas —no merece la pena contarlo— de otros niños, por la calle. Así fue como, por así decirlo, me «espabilaron».

G. G.: ¿Y supuso esto una conmoción para usted?

H. A.: No.

G. G.: ¿Tuvo entonces la sensación de ser algo especial?

H. A.: Sí. Mire, eso es otra cuestión. Para mí no supuso ninguna conmoción. Simplemente, me dije: «Bueno, pues así es». Y en cuanto a lo de si tuve la sensación de ser algo especial… La verdad es que, a día de hoy, ya no me siento capaz de desenmarañar este asunto.

G. G.: ¿De qué manera se sintió usted especial?

H. A.: Creo, objetivamente, que tenía que ver con el hecho de ser judía. Por ejemplo, de niña —un poco más tarde— sabía que parecía judía, es decir, que mi apariencia era

distinta de la de los otros niños. Era plenamente consciente de ello, aunque no en la forma de un sentimiento de inferioridad; simplemente, era así. Y también que mi madre, que mi familia, por así decirlo, era un poco distinta de lo normal. Pero había tantas cosas peculiares, también en comparación con otros niños judíos o incluso con otros niños de mi propia familia, que para una niña resultaba muy difícil determinar en qué consistía ser especial.

G. G.: Me gustaría que me aclarara un poco más en qué consistía esa peculiaridad de su familia. Dice, por ejemplo, que su madre nunca consideró necesario explicarle que era judía, hasta que ocurrió el incidente ese, por la calle. ¿Significa esto que su madre había perdido esa conciencia de ser judía que usted reivindica para sí en su carta a Scholem? ¿Carecía eso de toda importancia para ella? ¿Había culminado con éxito la asimilación, o más bien era su madre la que creía eso?

H. A.: Mi madre no era muy aficionada a teorizar. No creo que tuviera ideas especiales al respecto. Ella procedía del movimiento socialdemócrata, del círculo constituido en torno a los *Sozialistische Monatshefte,* como mi padre.[50] La cuestión no tenía importancia para ella. Por supuesto que era judía. ¡Nunca me hubiera bautizado! Si yo hubiera negado mi condición de judía y ella se hubiera enterado, me habría dado un par de bofetadas, supongo. Era algo que no estaba en el guion, por así decir. Ni se planteaba. Pero la cuestión, naturalmente, tenía para mí, en los años veinte, una importancia mucho mayor que para mi madre. Y hasta para mi madre llegó a tener después, cuando yo ya era adulta, una importancia mucho mayor de la que antes había tenido en su vida. Por las circunstancias externas.

Yo, por ejemplo, creo que nunca me he sentido alemana — en el sentido de la pertenencia a un pueblo como algo opuesto a ser una ciudadana, si se me permite establecer la diferencia

—. Recuerdo que hacia 1930 tuve discusiones con Jaspers al respecto.[51] Él decía: «¡Por supuesto que es usted alemana!». Yo respondía: «¡Cualquiera puede ver que no!». Pero esto carecía de relevancia para mí. Nunca lo sentí como una inferioridad. No era ese el caso, desde luego. Y si se me permite volver a lo que en mi familia había de peculiar… mire usted: todos los niños judíos han tenido que vérselas con el antisemitismo. Y este ha emponzoñado el alma de muchos de ellos. La diferencia, en nuestro caso, era que mi madre estaba convencida de que eso no debía afectarte, había que defenderse. Cuando mis maestros hacían un comentario antisemita —que normalmente no se referían a mí, sino a otras compañeras judías y, en particular, a las estudiantes judías de la Europa Oriental—, tenía orden de levantarme inmediatamente, abandonar la clase, regresar a casa e informar de ello con toda exactitud. Luego mi madre escribía una de sus muchas cartas certificadas. Y con ello para mí el asunto quedaba completamente cerrado. Todo quedaba reducido a un día sin clase, que tampoco estaba mal. Cuando los comentarios provenían de otros niños, tenía prohibido contarlo en casa. Eso no valía. De lo que dijeran otros niños tenía que defenderme yo misma. Así fue como estas cosas nunca resultaron problemáticas para mí. Había pautas de actuación que me permitían, por así decirlo, conservar mi dignidad y sentirme protegida, absolutamente protegida, en casa.

G. G.: Estudió usted en Marburgo, Heidelberg y Friburgo, con profesores como Heidegger, Bultmann y Jaspers, la especialidad de filosofía, y también, como materias secundarias, teología y griego. ¿Por qué eligió usted estas asignaturas?[52]

H. A.: Bueno, yo misma me he planteado eso muchas veces, ¿sabe? Lo único que puedo decir es que siempre supe que

estudiaría filosofía; lo tenía claro desde los catorce años.

G. G.: ¿Por qué?

H. A.: Sí… leí a Kant. Por supuesto, usted puede preguntarme que por qué leí a Kant. De algún modo, se me planteó la siguiente cuestión: o estudio filosofía o me tiro a un pozo, por así decirlo. Pero, desde luego, no por falta de apego a la vida. Nada de eso. Ya se lo he dicho antes, tenía esa necesidad de comprender.

G. G.: Entiendo.

H. A.: La necesidad de comprender surgió en mí muy pronto. En la biblioteca de casa se hallaban todos los libros; simplemente, tenía que cogerlos de las estanterías.

G. G.: Aparte de Kant, ¿tuvo alguna otra experiencia como lectora que recuerde especialmente?

H. A.: Sí. En primer lugar, la *Psicología de las concepciones del mundo,* de Jaspers, que se publicó, si no recuerdo mal, en 1920.[53] Yo entonces tenía catorce años. Luego leí a Kierkegaard y todo se mezcló.

G. G.: ¿Y también se añadió la teología?

H. A.: Sí. Todo se mezcló de tal manera que para mí ambas cosas iban de la mano. Pero tenía un reparo: ¿qué pasa cuando una es judía? ¿Y cómo se hace? No tenía ni idea, ¿sabe? Todo esto me acarreaba grandes preocupaciones, que desaparecieron de un plumazo. Lo del griego fue completamente distinto. Siempre me ha gustado mucho la poesía griega. Y la poesía ha desempeñado un papel muy importante en mi vida. Así que, además, escogí griego porque era lo más cómodo, de todos modos ya lo leía.

G. G.: Impresionante

H. A.: No…

G. G.: Señora Arendt, con sus capacidades intelectuales, evidenciadas tan pronto, ¿sintió usted en algún momento, en la escuela y en sus primeros años de estudiante universitaria, que esas capacidades la separaban de las actitudes normales de su entorno, de una manera quizá incluso dolorosa?

H. A.: Debería haber sido así, de haber sido consciente de ello. Pero yo pensaba que todo el mundo era igual.

G. G.: ¿Y *cuándo se dio usted cuenta de su error?*

H. A.: Pues bastante tarde. No quiero decirlo. Me da vergüenza. Mi ingenuidad era indescriptible, lo cual tenía que ver, en parte, con la educación recibida en casa. Nunca se hablaba de ello. Nunca se hablaba de calificaciones. Todo esto estaba mal visto. Cualquier tipo de ambición estaba mal vista. En todo caso, yo no tenía una conciencia clara del tema. Aunque, en alguna ocasión, tomé conciencia de ello como una especie de extrañamiento entre la gente.

G. G.: Ese extrañamiento del que habla, ¿pensaba que procedía de usted?

H. A.: Sí, exclusivamente. Pero eso nada tiene que ver con el talento. Nunca lo asocié al talento.

G. G.: ¿Sintió por ello, en su juventud, un desprecio por los demás?

H. A.: Sí, podía ocurrir. Lo sentí pronto. Y ese desprecio, a veces, me ha incomodado, porque sentía que ese desdén, es decir, sabía que era algo que no estaba bien, que no se debía hacer, etcétera.

G. G.: Al abandonar Alemania en 1933, se fue usted a París, donde trabajó para una organización que se encargaba de buscar alojamiento a jóvenes judíos en Palestina. ¿Puede contarme algo al respecto?

H. A.: Era una organización que sacaba de Alemania a jóvenes y a niños judíos, de entre trece y diecisiete años, y los trasladaba a Palestina, instalándolos en un kibutz.[54] Esta es la razón por la que conozco relativamente bien ese tipo de asentamientos.

G. G.: Y desde una época muy temprana.

H. A.: Sí, desde una época muy temprana. Yo entonces sentía un enorme respeto por ellos. Los niños recibían cursos de formación profesional y readaptación escolar. De vez en cuando también pasaba a niños polacos. Se trataba de un trabajo social organizado, de trabajo educativo. Teníamos grandes campamentos en el campo donde se preparaba a los niños para Palestina: recibían clases, también aprendían trabajos del campo y, sobre todo, tenían que ganar peso; había que vestirlos de pies a cabeza; había que darles de comer, y, sobre todo, había que conseguirles papeles. Había que tratar con los padres y, antes que cualquier otra cosa, había que conseguir dinero para ellos. Esta tarea corría, en buena medida, de mi cuenta. Trabajaba principalmente, con cooperantes francesas. Así que en eso consistía la tarea, más o menos. ¿Le interesa a usted saber cómo decidí realizar este trabajo?

G. G.: Desde luego.

H. A.: Mire, yo había estado realizando una actividad puramente académica. Y en este sentido, 1933 me marcó de forma duradera, primero positiva y luego negativamente.

Aunque quizá debería decir que primero negativa y luego positivamente. Hoy en día se suele pensar que la conmoción sufrida por los judíos en 1933 tiene que ver con la toma del poder por parte de Hitler. Pero, al menos en lo que a mí y a mi generación respecta, puedo decir que se trata de un extraño malentendido. El auge de Hitler fue, desde luego, un horror; pero era una cuestión política, no tenía carácter personal. ¡Como si hubiera hecho falta esperar a que Hitler tomara el poder para saber que los nazis eran nuestros enemigos! Cualquiera que no fuera un zoquete tenía perfectamente claro que eso iba a suceder, desde al menos cuatro años antes. Y también sabíamos que Hitler tenía detrás a una gran parte del pueblo alemán. En 1933, nada de todo esto podía sorprendernos hasta el punto de causar una conmoción.[55]

G. G.: ¿Quiere decir, entonces, que la conmoción de 1933 se debió al hecho de que los acontecimientos que hasta entonces se habían mantenido en el plano político pasaron al terreno personal?

H. A.: No, ni siquiera a eso. O, mejor dicho, eso también. En primer lugar, el destino político colectivo se convertía en personal cuando se emigraba. En segundo lugar… los amigos «se uniformizaron» o estaban en la línea. Bueno, usted sabe perfectamente lo que quiere decir *Gleichschaltung*, la reducción de todo al pensamiento único.[56] Y esto significaba que eran los propios amigos quienes se sometían. El problema, el problema personal, no era lo que hacían nuestros enemigos, sino lo que hacían nuestros amigos. En esa marea de la *Gleichschaltung* (que, por cierto, entonces era relativamente voluntaria, o, en cualquier caso, no se realizaba bajo la presión del terror) fue como si se abriera un vacío en torno a nosotros. Yo me movía en un medio intelectual, pero conocía a otro tipo de gente. Y entre los intelectuales la

adaptación a la *Gleichschaltung* era la regla, por así decirlo. Y entre los demás no. Y esto es algo que nunca he olvidado. Abandoné Alemania dominada por la idea, algo exagerada, por supuesto, de no volver a hacerlo nunca más, de no volver a meterme nunca más en nada que tuviera que ver con el medio intelectual, de no volver a tener nada que ver con ese mundo. No pensaba, desde luego, que los judíos alemanes (y los intelectuales judíos alemanes) se hubiesen comportado de manera esencialmente distinta en caso de haberse hallado en circunstancias diferentes. No era esa mi opinión. Lo que yo pensaba es que eso tenía que ver con esta profesión, con ser un intelectual. Pero hablo en pasado, hoy en día sé algo más al respecto…

G. G.: Pues yo precisamente quería preguntarle si sigue pensando así.

H. A.: No de forma tan tajante. Pero sí sigo pensando que la esencia de ser un intelectual consiste en hacerse ideas con respecto a todo. Mire usted, que alguien se someta al pensamiento único porque tiene mujer e hijos que mantener… bueno, no creo que nadie se lo tome a mal. ¡Pero lo peor de todo es que, en realidad, bastante gente creía en el nazismo! Por poco tiempo, muchos por muy poco tiempo. Pero, con todo, ¡Hitler les dio pie a todo tipo de ocurrencias! En algunos casos, incluso, cosas terriblemente interesantes. ¡Asombrosamente interesantes y complicadas! ¡Cosas muy por encima de lo común! Todo esto me parecía grotesco. A día de hoy, diría que cayeron en la trampa de sus propias ocurrencias. Eso fue lo que sucedió. Pero entonces, en aquellos tiempos, no lo advertía con tanta claridad.[57]

G. G.: ¿Y *por ello resultaba especialmente importante para usted abandonar los círculos intelectuales para empezar a*

asumir un trabajo de naturaleza práctica?

H. A.: Sí, el lado positivo es el siguiente. Por entonces llegué a una convicción que expresaba repetidamente mediante una frase: «Si te atacan como judío, debes defenderte como judío». No como alemán, ni como ciudadano del mundo, ni como defensor de los derechos humanos o como lo que sea. La cuestión era: ¿qué es lo que puedo hacer como judío, en términos concretos? Y a esto se unía, además, una intención clara: ahora sí quiero alistarme en una organización. Por primera vez. Y, naturalmente, en una organización sionista. Porque eran los únicos que estaban preparados. Quiero decir, no hubiera tenido ningún sentido unirse a los asimilacionistas. Por lo demás, en realidad nunca he tenido nada que ver con ellos. De la cuestión judía ya me había ocupado con anterioridad. El trabajo sobre Rahel Varnhagen estaba ya listo cuando abandoné Alemania.[58] Y en él, desde luego, el problema judío desempeña un papel importante. También entonces lo escribí por el afán de «querer comprender». Los problemas que en él se analizan no son mis problemas personales como judía. Sin embargo, ahora, por el contrario, la pertenencia al pueblo judío sí se había convertido en mi propio problema, y este problema propio era de carácter político. ¡Puramente político! Quería dedicarme al trabajo práctico —y quería hacerlo solo y de forma exclusiva en relación con el tema judío—. A eso me orienté mientras buscaba trabajo en Francia.

G. G.: Hasta el año 1940.

H. A.: Sí.

G. G.: Durante la Segunda Guerra Mundial consiguió usted llegar a Estados Unidos, donde hoy trabaja como profesora universitaria de teoría política, no de filosofía…

H. A.: Gracias.

G. G.: … en Chicago. Vive usted en Nueva York. Su marido, con el que se casó en 1940, también trabaja como profesor, de filosofía, en Estados Unidos.[59] *El mundo académico, del que usted forma parte tras el desencanto de 1933, tiene ahora carácter internacional. Con todo, quisiera preguntarle si echa usted de menos la Europa anterior a Hitler, esa Europa que ya nunca más volverá a existir. Cuando vuelve a Europa, ¿qué cosas, en su opinión, siguen existiendo? ¿Y qué cosas han desaparecido irremisiblemente?*

H. A.: ¿La Europa del periodo anterior a Hitler? No siento la más mínima nostalgia, no sabría decirle. ¿Qué queda? Queda la lengua.

G. G.: ¿Y esto significa mucho para usted?

H. A.: Mucho. Siempre he rechazado conscientemente la pérdida de mi lengua materna. Siempre he mantenido una cierta distancia tanto respecto del francés, que entonces hablaba muy bien, como del inglés, que es la lengua en la que hoy escribo.

G. G.: Eso quería preguntarle, ¿actualmente escribe en inglés?

H. A.: Sí, escribo en inglés, pero no he perdido ese sentimiento de distancia. Hay una diferencia enorme entre la lengua materna y todas las demás. En lo que a mí respecta, se lo digo con absoluta claridad: en alemán, me sé de memoria un montón de poemas, que están ahí, de algún modo, en el fondo de mi cabeza, *in the back of my mind.* Y esto es algo que ya no volveré a conseguir. En alemán puedo permitirme cosas que nunca me permitiría hacer en inglés. Bueno, la verdad es que de vez en cuando también me las permito en inglés,

porque me he vuelto un poco descarada, pero en general he mantenido la distancia. La lengua alemana, en todo caso, es lo esencial que me ha quedado y que he preservado siempre conscientemente.

G. G.: ¿También en los tiempos más amargos?

H. A.: Siempre. Yo misma me planteé qué hacer. En cualquier caso, no fue la lengua alemana la que se volvió loca. Y en segundo lugar, la lengua materna no tiene sustituto. Es verdad que se puede olvidar la lengua materna; yo misma lo he visto. Se trata de personas que hablan la nueva lengua mejor que yo, que todavía hablo con un fuerte acento y a menudo de manera no idiomática. Ellos sí pueden. Pero lo hacen en una lengua llena de clichés, porque al olvidar la lengua materna, perdieron también la productividad que uno posee en su propio idioma.

G. G.: Esos casos de olvido de la lengua materna… ¿fueron, a su modo de ver, consecuencia de la represión?

H. A.: Sí, muy a menudo. Yo misma conozco casos de personas en las que se produjo como resultado de una conmoción. Mire, lo decisivo en este sentido no fue el año 1933, al menos no para mí. Lo decisivo fue el día en que nos enteramos de lo de Auschwitz.

G. G.: ¿Y cuándo fue?

H. A.: En 1943. Al principio no nos lo creíamos, y eso que mi marido y yo siempre habíamos dicho que aquella banda era capaz de cualquier cosa. Pero eso no nos lo creíamos, entre otras cosas porque carecía por completo de sentido desde el punto de vista de las necesidades y las exigencias militares. Mi marido es un antiguo historiador militar y sabe algo de estas cosas. Me dijo: «No dejes que te cuenten

historias, ¡no pueden haberlo hecho!». Pero medio año después tuvimos que creerlo, porque nos lo demostraron. En ese momento se produjo la verdadera conmoción. Hasta entonces, uno se decía: «Bueno, tenemos enemigos. Es algo completamente natural. ¿Por qué no habría de tener enemigos un pueblo?». Pero lo otro fue completamente distinto. Era como si se hubiera abierto un abismo, porque teníamos la idea de que todo lo demás hubiera podido recomponerse de alguna manera, ya que en política casi todo se puede siempre recomponer. Pero esto no. *Esto no debería haber sucedido nunca.* Y no solo me refiero al número de víctimas; me refiero al método, a la fabricación de cadáveres y a todas esas cosas. No hace falta entrar en detalles. Eso no debería haber sucedido; se trata de algo a lo que nunca podremos acostumbrarnos. Sobre todas las demás cosas que ocurrieron entonces, reconozco que a veces resultó un poco difícil: éramos muy pobres, nos perseguían, tuvimos que escapar, tuvimos que buscarnos la vida y todo lo demás que se pueda contar. Pero éramos jóvenes. A mí, incluso, me divirtió un poco, no puedo negarlo. Pero esto, miren, esto no. Se trata de algo completamente distinto. Todo lo demás se podía aceptar, incluso en términos personales.

G. G.: Me gustaría oírla hablar, señora Arendt, sobre el modo en que, desde 1945, ha ido modificándose su juicio sobre la Alemania de posguerra, que ha visitado usted a menudo y en la que se han publicado sus principales trabajos.

H. A.: Regresé a Alemania por primera vez en 1949, comisionada entonces por una organización judía para la salvación de bienes culturales judíos, libros fundamentalmente.[60] Vine con muy buena voluntad. Mi reflexión después de 1945 era la siguiente: lo que sucedió en 1933 no tuvo importancia alguna comparado con lo que vino después. Es verdad que la deslealtad de los amigos, si se la

puede describir en estos términos tan negros…

G. G.: … y que usted experimentó personalmente…

H. A.: Desde luego. Pero, mire, cuando por entonces alguien se convertía realmente al nazismo y empezaba a escribir artículos en esta dirección, tampoco tenía que mantener su lealtad hacia mí personalmente; yo misma dejaba de hablarle. No tenía que mantener el contacto conmigo, porque para mí dejaba de existir. Esto es obvio. Pero no todos eran asesinos. Eran simplemente personas que, a día de hoy, yo diría que habían caído en su propia trampa. Y tampoco querían todo lo que vino después. Así que pensé que justamente en ese abismo de Auschwitz debía haber una base de comunicación. Y eso ocurrió con muchas relaciones personales. Discutí con diferentes personas; no soy muy amable ni tampoco muy cortés, digo lo que pienso. Pero, de algún modo, las aguas volvieron a su cauce con toda una serie de personas. Como ya he dicho, solo se trataba de personas que se involucraron con el nazismo durante unos pocos meses o, en el peor de los casos, un par de años, pero que no eran asesinos ni delatores. Lo dicho, era gente que tuvo «la ocurrencia» de ver en Hitler no sé qué cosa. Pero en general, lo más importante que uno experimenta al regresar a Alemania —si prescindimos de la vivencia del reconocimiento, que en la tragedia griega constituye siempre el eje de la acción, la anagnórisis—, es una violenta emoción. Y también la experiencia de oír hablar en alemán por la calle. Esto me produjo una alegría indescriptible.

G. G.: ¿Esa fue su reacción cuando volvió en 1949?

H. A.: Más o menos. Y hoy en día, en un momento en que todos los asuntos se han encarrilado, resulta que las distancias se han hecho mayores de lo que lo eran antes, en un estado de

tan elevada conmoción.

G. G.: ¿Precisamente porque, desde su punto de vista, las circunstancias se han encarrilado aquí en Alemania con demasiada rapidez?

H. A.: Sí, y a veces tomando un rumbo con el que no puedo estar de acuerdo. Pero tampoco me siento responsable de ello. Lo veo desde fuera, ¿no es así? Y esto significa que, hoy por hoy, estoy mucho menos comprometida de lo que lo estaba entonces. Quizá se deba al tiempo. Quince años tampoco son una tontería, ¿sabe?

G. G.: ¿Experimenta usted, por tanto, una creciente indiferencia?

H. A.: Distanciamiento. Decir indiferencia sería demasiado. Pero distanciamiento, sí.

G. G.: Señora Arendt, este otoño se ha publicado en la República Federal su libro sobre el proceso contra Eichmann en Jerusalén. Desde su aparición en Estados Unidos, este trabajo ha sido objeto de enconadas discusiones. Le han planteado una serie de objeciones, especialmente desde el lado judío, de las que usted dice que en parte se deben a malentendidos y en parte a una campaña política orquestada. Sobre todo ha suscitado rechazo la cuestión, planteada por usted, de hasta qué punto debería reprocharse a los propios judíos haber soportado pasivamente el genocidio alemán, o también, de hasta qué punto la colaboración de ciertos consejos judíos casi constituye una especie de complicidad. Sea como fuere, a la hora de trazar el perfil de Hannah Arendt se plantean hoy varias cuestiones en relación con este libro. ¿Puedo comenzar preguntándole si le duele el reproche, elevado contra usted, de que el libro carece de amor hacia el pueblo judío? [61]

H. A.: En primer lugar, permítame señalar, con toda cordialidad, que también usted ha sido blanco de dicha campaña. En ningún lugar del libro he acusado yo al pueblo judío de no ofrecer resistencia. Lo hizo otra persona, el señor Haussner, representante de la fiscalía israelí, en el proceso contra Eichmann. Yo lo que hice fue calificar de necias y crueles las preguntas que él planteó en este sentido a los testigos en Jerusalén.

G. G.: He leído el libro y me consta. Pero algunos de los reproches que se hacen contra usted se apoyan en el tono en el que están escritos ciertos pasajes.

H. A.: Bueno, eso ya es otra cosa. ¿Qué puedo decir? Tampoco puedo decir nada al respecto. Si la gente piensa que sobre estas cosas solo se puede escribir en tono patético… Mire usted, hay personas que se han tomado a mal algo que, hasta cierto punto, puedo comprender: mi capacidad para seguir riéndome. Pero realmente pienso que Eichmann era un payaso, y lo digo después de haber leído, con sumo cuidado, las tres mil seiscientas páginas de su interrogatorio policial. La verdad, ¡no sé cuántas veces me reí! ¡A carcajadas! Hay personas que se tomaron a mal esta reacción. ¡Qué quiere que yo le haga! Pero le diré una cosa: probablemente me seguiría riendo tres minutos antes de una muerte segura. Y, como dicen, se trata del tono. Que el tono es predominantemente irónico es algo absolutamente cierto. En este caso, el tono en realidad expresa a la persona. Cuando la gente me echa en cara el hecho de haber lanzado una acusación contra el pueblo judío, debo decir que se trata de una mentira perversa, propagandística, y nada más. El tono, sin embargo, constituye una objeción contra mí a nivel personal. Y frente a esto no tengo nada que hacer.

G. G.: ¿Está dispuesta, pues, a soportarlo?

H. A.: Faltaría más. ¿Qué voy a hacer si no? No puedo decirle a la gente: «Me malinterpretan ustedes, lo que en verdad hay en mi corazón es esto o aquello…». Sería ridículo.

G. G.: A propósito de todo esto, me gustaría que usted me confesara algo. Dice usted: «Nunca en mi vida he "amado" a ningún pueblo o colectivo —ni al alemán, ni al francés, ni al americano, ni a la clase obrera o nada similar en este nivel—. Realmente amo tan solo a mis amigos y soy completamente incapaz de otra forma de amor».[62] *Por otra parte, «este "amor a los judíos" me parecería sospechoso, ya que yo misma soy judía». Permítame preguntarle algo: ¿no necesita acaso el ser humano, como ser que actúa políticamente, vincularse a algún grupo, y este compromiso, al menos hasta cierto punto, denominarse amor? ¿No teme usted que su posición pueda ser estéril en términos políticos?*

H. A.: No. Yo diría que es precisamente la otra posición la que resulta políticamente estéril. En primer lugar, pertenecer a un grupo representa una condición natural. Por nacimiento, se pertenece siempre a un grupo, siempre. Pero pertenecer a un grupo en el segundo sentido al que usted se refiere, es decir, estar integrado en un colectivo organizado, eso es algo completamente distinto. Tal modo de organización implica siempre una referencia al mundo. Lo que tienen en común aquellos que se organizan de tal manera es lo que habitualmente se denomina «interés». La relación personal directa, a propósito de la cual cabe hablar de amor, por supuesto se da en sumo grado en el amor real y también existe, en cierto sentido, en la amistad. Así, la persona queda interpelada de forma directa y con independencia de su relación con el mundo. Esta es la razón por la que personas de diferentes organizaciones todavía pueden mantener una amistad cercana. Pero la confusión de ambas cosas, es decir,

cuando el amor se traslada a la mesa de negociaciones, por decirlo sin rodeos, eso tiene, en mi opinión, consecuencias funestas.

G. G.: ¿Le parece apolítico?

H. A.: Me parece apolítico y lo considero carente de mundo. Y considero que se trata, realmente, de una gran desgracia. Admito que el pueblo judío es un ejemplo clásico de gente carente de mundo que se ha conservado a lo largo de milenios…

G. G.: «Mundo», entendido según su propia terminología, como espacio para la política.

H. A.: Como espacio para la política.

G. G.: ¿Se puede decir, entonces, que el pueblo judío era apolítico?

H. A.: No diría eso exactamente, pues es obvio que las comunidades también tenían, hasta cierto punto, un carácter político. La religión judía es una religión nacional. Pero el concepto de «lo político» solo podía aplicarse con muy grandes limitaciones. La pérdida de mundo sufrida por el pueblo judío durante la diáspora, y que sirvió para generar un peculiar calor humano entre todos los que pertenecían a él, como ocurre siempre con los pueblos-paria… esto es precisamente lo que se ha modificado con la fundación del Estado de Israel.

G. G.: ¿Y para usted esto ha supuesto la pérdida de cosas importantes?

H. A.: Sí, la libertad se paga cara. El modo específicamente judío de ser hombre que se expresaba bajo el signo de la

pérdida del mundo era, ciertamente, algo muy hermoso. Esto usted no lo ha conocido, porque es muy joven. Era algo muy hermoso. Ese «hallarse fuera de todos los vínculos sociales», esa apertura de mente y la completa falta de prejuicios que experimenté con tanta fuerza, en especial con mi madre, se practicaba también en relación con la propia comunidad judía. Todo esto ha quedado, desde luego, enormemente dañado. La liberación tiene un coste. Una vez, en mi discurso con motivo de la concesión del Premio Lessing, dije…

G. G.: En Hamburgo, en 1959…

H. A.: Sí, dije: «Ese tipo de humanidad… no sobrevivirá al día de la liberación, de la libertad, más de cinco minutos». ¿Sabe usted?, es algo que también nos ha pasado a nosotros. [63]

G. G.: ¿Pero no le gustaría dar marcha atrás?

H. A.: No. Sé que hay que pagar un precio por la libertad. Pero no puedo decir que lo pague de buena gana.

G. G.: Señora Arendt, una vez ha alcanzado usted un conocimiento, por vía de la especulación político-filosófica o del análisis sociológico, ¿se siente usted obligada a publicar dicho conocimiento? ¿O reconoce usted que hay razones que justifican callar sobre una verdad conocida como tal?

H. A.: Bueno, ese es un problema muy difícil, ¿sabe? En el fondo, es la única cuestión que realmente me interesa en toda la controversia suscitada por el libro sobre Eichmann. Por cierto, solo surgió cuando yo misma la planteé. Es el único asunto serio. Todo lo demás es sucia propaganda. Así que *fiat veritas et pereat mundus*. Ahora bien, el libro sobre Eichmann no toca, *de facto,* tales cuestiones. En el fondo, se trata de un libro que no daña los intereses legítimos de nadie, en contra

de lo que se cree.

G. G.: Pero usted, en cualquier caso, deja abierto el debate acerca de lo que es legítimo.

H. A.: Sí, claro, tiene usted razón. La cuestión de lo que es o no legítimo es algo que está sometido a debate. Y es probable que lo que yo denomino «legítimo» difiera de lo que por tal entienden las organizaciones judías. Aceptemos, en cualquier caso, que hay en juego intereses reales que yo también reconozco.

G. G.: ¿Se puede entonces callar una verdad que uno ha conocido como tal?

H. A.: ¿Lo habría hecho yo? ¡Claro! En cualquier caso, la hubiera escrito, desde luego… Mire usted, alguien me ha preguntado: «De haber previsto una u otra cosa, ¿habría usted escrito el libro sobre Eichmann de otra forma?». Y mi respuesta ha sido negativa. Me hubiera enfrentado a la alternativa: escribir o no escribir, porque una también se puede morder la lengua.

G. G.: Claro.

H. A.: No siempre es necesario hablar. Pero ahora se plantea un tema que en el siglo XVIII se denominaba «verdades factuales». Y, en realidad, se trata de una cuestión de verdades sobre hechos. No es una cuestión de opiniones. Las encargadas de salvaguardar esas verdades, dentro de la universidad, son las ciencias históricas.

G. G.: Que no siempre han sido las mejores.

H. A.: No. Porque se vienen abajo y cambian de opinión. Dejan que el Estado controle lo que tienen que decir. Me han

contado que un historiador, refiriéndose a un libro que trataba de los orígenes de la Primera Guerra Mundial, afirmó lo siguiente: «¡No voy a permitir que todo esto corrompa mis recuerdos de aquel tiempo grandioso!». He aquí un individuo que no sabe quién es, aunque esto carece de interés. *De facto,* él es el garante de la verdad histórica, de la verdad de los hechos. Y la importancia de tales garantes nos consta, por ejemplo, por la historia del bolchevismo, que se reescribe cada cinco años y pasa por alto los hechos, como ocurrió con la existencia de un tal «Trotski». ¿Es eso lo que queremos? ¿Están interesados los gobiernos en algo semejante?

G. G.: Interesados, posiblemente. Pero ¿tienen derecho a ello?

H. A.: ¿Que si tienen derecho? Da la impresión de que ellos mismos no creen tener derecho a ello, pues en caso contrario no tolerarían la existencia de universidades. Así pues, incluso los estados están interesados en la verdad. No me refiero aquí a secretos militares. Eso es algo muy distinto. Bueno, el caso es que todas esas historias tienen ya unos veinte años. ¿Por qué no se habría de decir la verdad?

G. G.: ¿Quizá porque veinte años son todavía muy poco tiempo…?

H. A.: Eso dicen algunos, aunque otros afirman que tras veinte años ya no es posible descubrir la verdad. En cualquier caso, lo que le interesa a todo el mundo es lavarse las manos. Y este interés no es legítimo.

G. G.: Entonces usted, en casos dudosos, ¿daría prioridad a la verdad?

H. A.: Yo diría que la imparcialidad vino al mundo cuando Homero…

G. G.: También para los vencidos…

H. A.: ¡Cierto! «Si las voces del canto callan a propósito del varón derrotado, permíteme a mí dar testimonio de Héctor». [64] ¿No es eso? Eso es lo que hizo Homero. Luego vino Heródoto y dijo: «Los grandes hechos de los griegos *y* los bárbaros…».[65] De este espíritu surge toda la ciencia, incluida la ciencia moderna y también las ciencias de la historia. Si uno no es capaz de esa imparcialidad, porque dice amar tanto a su pueblo que no puede menos que darle coba… pues bueno, ¡qué se le va a hacer! Pero, en mi opinión, gente como esa no es patriota.

G. G.: En su obra más importante, La condición humana, *llega usted a la conclusión, señora Arendt, de que la Edad Moderna ha destronado el sentido de lo comunitario, esto es, el sentido de la importancia fundamental que corresponde a lo político. Caracteriza usted como fenómenos sociales típicos de la modernidad el desarraigo y desamparo del hombre-masa y el triunfo de un tipo humano que encuentra satisfacción en los meros procesos de labor y consumo. Tengo al respecto dos preguntas. En primer lugar, ¿hasta qué punto una concepción filosófica de este calibre remite a una experiencia personal capaz de desencadenar todo el proceso de reflexión?*

H. A.: No creo que ningún proceso de reflexión resulte posible sin experiencia personal. Todo pensamiento es una idea tardía, es decir, una reflexión sobre la cuestión o el suceso, ¿no? Vivo en el mundo moderno y, por supuesto, mi experiencia es en y del mundo moderno. Por lo demás, esto no es algo controvertido. Sin embargo, la cuestión del mero laborar y consumir resulta tan importante porque en ella se pone de manifiesto una falta de mundo. A nadie le importa ya cómo se presenta el mundo.

G. G.: ¿«Mundo» entendido también aquí como el espacio en el que puede surgir la política?

H. A.: Ahora en un sentido mucho más amplio, como el espacio en el que las cosas se hacen públicas, como el espacio en el que uno habita y donde debe mostrarse dignamente. En el que, por supuesto, también se manifiesta el arte; en el que aparecen toda clase de cosas. Recuerde que Kennedy intentó ampliar de manera decisiva el espacio de lo público invitando a la Casa Blanca a poetas y demás gentes de mal vivir. Así pues, también todo esto podría incluirse en ese espacio. En la labor y el consumo, por el contrario, el ser humano queda absolutamente remitido a sí mismo.

G. G.: A lo biológico.

H. A.: A lo biológico y a sí mismo. Y este es el punto de conexión con la soledad. En el proceso de labor surge una forma peculiar de soledad. No es algo a lo que pueda referirme en este momento, porque nos conduciría demasiado lejos. Pero esta soledad consiste en esa remisión a uno mismo, un estado de cosas en el que, de algún modo, el consumo ocupa el lugar de todas las actividades auténticamente relevantes.

G. G.: Permítame una segunda pregunta en este orden de cosas. En La condición humana *llega a la conclusión de que las «experiencias realmente orientadas al mundo —se refiere usted a intuiciones y experiencias de rango político eminente— se sustraen cada vez más al ámbito experiencial de la existencia humana corriente». Dice que, hoy, «la capacidad de actuar está limitada a unos pocos». ¿Qué significa esto en términos de política práctica, señora Arendt? ¿En qué medida se convierte en ficción, en tales circunstancias, un modelo de Estado que, al menos teóricamente, tiene su fundamento en la*

corresponsabilidad de todos los ciudadanos?

H. A.: Quiero matizar esto un poco. Mire usted, en primer lugar, la incapacidad de orientarse realmente a las cosas mismas no solo se aplica a la masa, sino también a todos los otros estratos sociales. Yo diría que incluso al estadista. El estadista queda rodeado, encapsulado, por toda una legión de expertos. Y lo que habría que hacer es plantear la cuestión de las relaciones entre el estadista y el experto. A fin de cuentas, la decisión final le corresponde al estadista. Pero, de modo realista, apenas puede hacerlo, pues no puede saberlo todo. Debe estar aconsejado por los expertos; es más, expertos que por principio deben contradecirse. ¿No es así? Cualquier estadista razonable convoca a expertos con puntos de vista opuestos, pues debe contemplar la cuestión desde todas las perspectivas. ¿No es cierto? Y luego tiene que emitir un juicio. Pero este juicio es un proceso sumamente misterioso, en el que se expresa el sentido común. Pero en lo que respecta, digamos, a la masa de los seres humanos, yo diría lo siguiente: dondequiera que se juntan seres humanos, e independientemente de en qué escala de magnitudes nos movamos, se constituyen intereses públicos.

G. G.: Hoy como ayer.

H. A.: Y se constituye la esfera pública. Esto puede verse con claridad en Estados Unidos, donde aún hay asociaciones espontáneas que surgen para luego disolverse rápidamente, la clase de asociaciones de las que hablaba ya Tocqueville. En un momento determinado, un cierto interés público afecta a un grupo específico de personas, ya se trate de un vecindario o de un bloque de viviendas, una ciudad o un grupo establecido de cualquier otra manera. Entonces, estas personas se juntan y se revelan perfectamente capaces de tratar públicamente tales asuntos. Porque son cosas que sí pueden abarcar. Es decir, lo que usted sugiere con su pregunta solo vale para las grandes

decisiones que se toman al más alto nivel. Y entonces, créame, la diferencia entre el estadista y el hombre de la calle no es, en principio, demasiado grande.

G. G.: Señora Arendt, usted ha mantenido un estrecho contacto a través de un diálogo continuo con su antiguo maestro, Karl Jaspers. ¿Cuál es, a su modo de ver, la mayor influencia que Jaspers ha ejercido sobre usted?

H. A.: Mire, cuando Jaspers llega y habla, todo se ilumina. Posee una franqueza, una confianza, una falta de reservas a la hora de expresarse que no he visto nunca en ninguna otra persona. Esto ya me impresionó siendo muy joven. Tiene, además, una concepción de la libertad asociada a la razón que a mí, cuando llegué a Heidelberg, me resultó completamente extraña. De eso no sabía nada, aunque había leído a Kant. Yo he visto esta razón ejercitada *in praxi*, por así decirlo. Y si se me permite expresarlo así, me he dejado educar por él, pues crecí sin padre. No pretendo, ¡Dios me libre!, responsabilizarlo de lo que soy, pero si alguna persona ha conseguido hacerme entrar en razón, ha sido él. Por supuesto, nuestro diálogo actual es completamente distinto. En verdad, se trató de la experiencia más intensa que he tenido después de la guerra. La posibilidad de un diálogo semejante. Poder hablar así.

G. G.: Permítame una última pregunta. En su discurso-homenaje a Jaspers usted dijo lo siguiente: «La humanitas *nunca se adquiere en soledad, nunca en virtud de dar al público la obra de uno. Solo la adquiere quien ha "aventurado" su vida y su persona "en el ámbito público"»*[66] *Esta «aventura en el ámbito público» —que es una cita de Jaspers— ¿en qué consiste para Hannah Arendt?*

H. A.: Creo tener claro qué es la osadía o la aventura de lo

público. Uno se expone a la luz pública y lo hace como persona. Aunque pienso que uno no debe aparecer y actuar en el ámbito público pensando en sí mismo, sé que, en cualquier caso, la persona se expresa en sus acciones de una manera distinta a la de cualquier otro tipo de actividad. Y añado que hablar es también un tipo de acción. Esto por un lado. La segunda osadía o aventura es la siguiente: comenzamos algo, tejemos nuestro hilo en una red de relaciones. Nunca sabemos qué saldrá de todo ello. Todos estamos obligados a decir: «Señor, perdónalos porque no saben lo que hacen». Y esto vale para toda acción, de una forma muy simple y concreta, porque *no puede* saberse. Esto es lo que quiero decir con osadía. Y diría, además, que esta osadía solo es posible con una confianza hacia los demás, es decir, con una confianza —muy difícil de captar, pero fundamental— hacia lo que de humano hay en toda la gente. Si no, sería imposible.

RAHEL VARNHAGEN: JUDÍA Y *SHLEMIHL*

1771-1795

«¡Qué historia! ¡Una refugiada de Egipto y Palestina soy yo aquí, y es en vosotros donde encuentro ayuda, amor y cuidados! Con auténtico entusiasmo pienso en mis orígenes y en todo ese eslabonamiento del destino por el que los más viejos recuerdos del género humano enlazan con el estado de cosas más reciente, salvando las más grandes distancias en el tiempo y el espacio. Lo que en mi vida fue durante tanto tiempo la mayor vergüenza, la pena y la infelicidad más amargas —haber nacido judía—, no quisiera ahora que me faltara por nada del mundo.» Así, según cuenta su esposo, Karl August Varnhagen von Ense, habló Rahel en el lecho de muerte; necesitó sesenta y tres años para comprender algo que había comenzado mil setecientos años antes de su nacimiento, que durante su vida dio un giro decisivo y que cien años después de su muerte —murió el 7 de marzo de 1833— conoció un final provisional.[67]

Cuando se nace en Berlín en 1771, puede ser muy difícil conocer una historia que comenzó mil setecientos años antes en Jerusalén. Si no se la conoce y si se es además un canalla siempre dispuesto a aceptar lo que venga, a falsear lo desagradable con mentiras y a olvidar las cosas buenas, la historia se venga y se convierte, con toda su grandeza, en destino personal, algo nada placentero para quien tiene que

cargar con ello. Es cierto que la historia de Rahel no es más breve porque ella la olvidase, ni más original por haberlo vivido todo con la más absoluta ingenuidad, como si fuera la primera vez; pero su impronta se deja sentir con más fuerza cuando consigue —muy raras veces— concretarse como destino individual, cuando afecta a un ser humano incapaz de atrincherarse en cualidades y talentos o de ampararse bajo costumbres y convenciones como quien abre un paraguas en medio de la tormenta; cuando se comprueba cómo inculca por la fuerza algo de su significado a un pobre ser humano, el *shlemihl*, al que todo eso se le cae encima de la forma más inesperada.

«¿Qué es el hombre sin su historia? Un producto de la naturaleza, algo impersonal.» La historia de la personalidad es mucho más antigua que el individuo considerado como producto de la naturaleza, comienza antes que el destino individual y puede preservar o destruir lo que en nosotros es y seguirá siendo naturaleza. Pero la Historia —con mayúscula —, en la cual el insignificante hecho de nuestro nacimiento se pierde casi por completo, debe poder conocerla y juzgarla cualquiera que espere de ella protección y ayuda. Esa historia golpea con la fuerza de un mazazo en la cabeza del «producto de la naturaleza», sin ofrecer salida alguna a las cualidades más provechosas de este y haciendo que degenere, «como una planta que crece hacia abajo, por dentro de la tierra: las características más bellas se convierten en las más repulsivas».

Si estamos afincados en el mundo, podemos ver nuestra vida como la evolución del «producto natural», esto es, continuidad y consecuencia de lo que siempre hemos sido. En tal caso, el mundo se convierte en una escuela, en el sentido más amplio de la palabra, y el resto de la gente en educadores o bien en falsos líderes. El gran problema reside en que la naturaleza humana, para evolucionar sin obstáculos, depende de la suerte como el trigo del buen tiempo, pues si la vida

fracasa en las dos o tres cosas realmente importantes que se esperan de ella, la evolución, único hilo conductor a lo largo del tiempo que la naturaleza admite, se trunca y el dolor se vuelve abrumador. La persona que solo se encomienda a la naturaleza perece por su propia inexperiencia, por su incapacidad de comprender algo más que a sí misma.

La literatura alemana solo muestra un ejemplo de verdadera identidad entre naturaleza e historia: «Cuando cumplí dieciocho años, también Alemania acababa de cumplirlos» (Goethe). Una única vez pudo la evolución, la evolución más natural, adquirir un sentido capaz de soportar la vida, un significado capaz de iluminar la historia; solo una vez pudieron las «obras» no ser más que «fragmentos de una gran confesión», porque más tarde su historia se convirtió —esa vez y nunca más— en la historia de la literatura alemana. Ante tal identidad, ante tan grande, conocido y adorado ejemplo, también aquellos más sabios y talentosos que Rahel pudieron ver cómo se tambaleaban sus criterios; los que eran más sensatos y más cultos que ella pudieron dejarse seducir por desmedidas exigencias de felicidad y por una excesiva susceptibilidad a la decepción. Sin embargo, en el mejor de los casos la pureza inicial de la persona se transforma en representación —no por causa definida alguna o por algo distinto, sino por sí misma— y es entonces cuando la persona en la que se encarna la historia puede, aun sin experiencia, conocer el mundo.

En el Berlín de aquellos años, los judíos podían crecer como los niños de los pueblos primitivos. Rahel era una de ellos y tampoco aprendió nada, ni su propia historia ni la del país en el que su familia residía. Hacer dinero y estudiar la Ley eran los dos focos de actividad del gueto. La riqueza y la educación servían de ayuda para traspasar sus puertas, es decir, por un lado, los *Münzjuden,* los judíos de las finanzas, con sus privilegios generales, y, por otro, Moses

Mendelssohn.[68] Los judíos del siglo XIX supieron dominar los mecanismos que les permitían acceder al dinero y a la cultura; para mayor seguridad, las familias ricas enviaban a sus hijos varones a estudiar a la universidad. Sin embargo, en el breve y tumultuoso periodo comprendido entre el gueto y la asimilación todavía resultaba imposible. Los ricos no eran cultos y los cultos no eran ricos. Rahel nació en casa de un joyero que había hecho fortuna, y así se estableció, desde su nacimiento, cómo sería su educación: Rahel fue durante toda la vida «la mayor ignorante».

Por desgracia, no siempre fue rica. Al morir el padre, los hijos varones se hicieron cargo del negocio, asegurando una renta vitalicia a la madre y esforzándose por casar a las dos hermanas tan pronto como fuera posible. Aunque lo consiguieron con la menor, fracasaron con Rahel, que en adelante dependería de la renta de su madre y, tras la muerte de esta, de la muy dudosa generosidad de sus hermanos. La pobreza, se diría, podía condenarla a seguir siendo judía, sobre todo en una sociedad en rápida descomposición que apenas existiría ya como un entorno con cierta conciencia propia, con sus propias costumbres y sus propios juicios, una sociedad precariamente cohesionada por la cuestionable solidaridad que perduraba entre los judíos alemanes, animados todos por la misma ambición —la salvación individual— y de la que solo los *shlemihls* y los fracasados quedaban relegados.

En la mujer, la belleza puede significar poder y, con frecuencia, las muchachas judías no solo se casaban gracias a sus dotes. Sin embargo, con Rahel la naturaleza no se tomó demasiadas molestias; ella tenía algo «desagradable y poco vistoso, sin que a primera vista pudieran descubrirse deformidades especialmente llamativas». Bajita, con unas manos y unos pies demasiado pequeños, y un rostro sin proporción entre la parte superior y la inferior: tenía, bajo

una frente despejada y unos ojos bonitos y límpidos, un mentón demasiado largo, que no quedaba muy bien integrado en el conjunto, pues parecía que colgaba de la cara. Precisamente en la barbilla, según ella, se manifestaba «su peor defecto», esto es, «una gratitud exagerada y un exceso de consideración hacia los demás». Esos mismos rasgos producían en los demás una impresión de falta de nivel o de gusto. Y ella lo sabía. «No tengo ni pizca de gracia; ni siquiera la que me permitiría comprender la causa de ello; además de no ser guapa, no tengo nada de gracia interior… Soy más vulgar que fea… Hay personas que no tienen un solo rasgo agraciado, ni proporciones corporales dignas de elogio, y que, sin embargo, causan una buena impresión; […] en mi caso sucede todo lo contrario», escribiría en su diario muchos años más tarde, al recapacitar acerca de una larga serie de fracasos sentimentales, para, a renglón seguido, añadir: «Hace mucho tiempo que lo pienso».

En una mujer la belleza crea una perspectiva desde la que puede juzgar y escoger. Ni la inteligencia ni la experiencia pueden sustituir esa distancia natural. Ni rica ni culta ni guapa, carecía por completo de las armas adecuadas para librar la gran batalla del reconocimiento social, para luchar por una existencia social, por un pedacito de felicidad, por una posición estable en el mundo burgués.

La lucha política por la igualdad de derechos, que podría haber ocupado el lugar de los esfuerzos personales, era algo del todo desconocido para esa generación de judíos cuyos representantes o líderes llegaron incluso a postular el bautismo masivo (David Friedländer).[69] Los judíos no querían emanciparse, ni siquiera en bloque; solo buscaban librarse de su condición, a ser posible a nivel individual. Esa urgencia, llevada con discreción y en secreto, suponía para ellos un problema de índole personal, una desgracia. En el Berlín de Federico II, encontrar una solución personal a la

cuestión judía, el ingreso individual en esa sociedad, sin ser totalmente imposible, resultaba muy difícil. Y todo aquel que no transformaba sus dotes personales en armas a tal fin, todo aquel que no enfocaba en esa única dirección, podía dar por perdida su esperanza de alcanzar la felicidad en este mundo. Así, Rahel escribió a David Veit, su amigo de juventud, en los siguientes términos:

> Tengo la extraña fantasía de que, en el momento en que fui lanzada a este mundo, un ser de otro planeta me grabó con un puñal estas palabras en el corazón: «Sí, sé sensible, contempla el mundo como pocos lo ven, sé grande y noble, ya que tampoco puedo negarte el pensamiento eterno. Pero se olvidaron de una cosa: "¡Sé judía!"». Y ahora mi vida entera es una sangría constante; si me quedo quieta, puedo prolongarla; cada movimiento que hago por frenar la hemorragia supone una nueva muerte, y la inmovilidad solo podré alcanzarla a través de la muerte. […] Puedo asegurarte que todos los males, todas las desgracias y todos los disgustos proceden de *ahí*.

La reivindicación de «una mejora de la situación civil de los judíos» comenzó a hacerse realidad en Prusia a partir de la Ilustración. Fue el funcionario prusiano Christian Wilhelm Dohm quien la formuló con todo detalle. Excluidos durante siglos de la cultura y la historia de los lugares que habitaron, para los pueblos anfitriones los judíos quedaron relegados a un escalón inferior de la civilización. Su situación política y social permaneció invariable a lo largo de esos siglos: en el mejor y menos común de los casos, allí donde estuvieran solo se los toleraba, aunque, por regla general, eran sometidos y perseguidos. Dohm hizo un llamamiento a la conciencia de la humanidad en favor de los oprimidos, no de los conciudadanos y ni siquiera de un pueblo al que los otros se sintieran unidos por algún vínculo. La sensible conciencia de los ilustrados no habría tolerado el hecho de saber que entre ellos había personas sin derechos. De este modo, la causa de la humanidad también se convirtió en la causa de los judíos. «Es una suerte para nosotros que no se pueda insistir en los

derechos de la humanidad sin reclamar al mismo tiempo los nuestros» (Moses Mendelssohn). Los judíos, un vestigio casual y embarazoso de la Edad Media, dejaron de pensar en sí mismos como en el pueblo elegido de Dios y, de igual manera, los otros pueblos dejaron de ver su opresión como el castigo merecido por su negación a convertirse al cristianismo. El Antiguo Testamento, su patrimonio secular, se hallaba en parte tan obsoleto y en parte tan integrado en el acervo cultural europeo que ya nadie reconocía en los judíos —en los judíos contemporáneos— al pueblo que lo concibió. El Antiguo Testamento forma parte del patrimonio cultural común, siendo tal vez «uno de los documentos más antiguos del género humano» (Herder), pero los judíos solo representaban un pueblo sometido, inculto y retrasado que la humanidad debía volver a acoger. Lo que se pretendía era considerar seres humanos a los judíos. Naturalmente, resultaba un gran inconveniente que hubiera judíos; sin embargo, más allá de eso no quedaba más remedio que hacer de ellos personas, es decir, hombres y mujeres de la Ilustración.

Los judíos aceptaron y se incorporaron a esa y otras teorías de emancipación similares propiciadas por la Ilustración. Confesaron con entusiasmo su propia inferioridad, ya que, después de todo, ¿acaso no era culpa de los otros? La malvada cristiandad y su siniestra historia los había corrompido; su propia —y oscura— historia estaba totalmente olvidada, como si toda la historia europea no fuera otra cosa que una era de la Inquisición en la que, gracias a Dios, los pobres y buenos judíos no tuvieron nada que ver y por la que debían ser compensados. Naturalmente, nadie estaba dispuesto a adherirse al judaísmo. ¿Para qué? ¿No resultaba evidente que toda la historia y la tradición hebreas eran un miserable producto del gueto y que, además, los judíos no eran responsables de ello? Al margen de la cuestión de la culpa, la

inferioridad subsiste de manera tácita.

Desde la juventud, la vida de Rahel estuvo marcada por la inferioridad, «por su nacimiento infame». Lo que siguió constituyó solo la confirmación, una «hemorragia mortal». Por tanto, tenía que evitar cualquier cosa que confirmara ese extremo; no debía actuar, ni amar, ni verse involucrada en el mundo. Dada esa absoluta renuncia, lo único que parecía quedarle era el *pensamiento.* Las desventajas impuestas por la naturaleza y por la sociedad serían neutralizadas por la manía de «examinarlo todo y de preguntar con una insistencia inhumana». El pensamiento impersonal y objetivo era capaz de restar importancia al lado puramente humano, a la parte puramente contingente de la infelicidad. Al hacer balance de la vida, uno solo necesitaba pensar «para saber cómo debía sentirse y lo que podía sobrar o no». El pensamiento funcionaba como una especie de magia ilustrada que permitía reemplazar, crear y anticipar la experiencia, el mundo, la gente y la sociedad. El poder de la razón confería a la posibilidad planteada un tinte de realidad, insuflando a los deseos razonables una especie de vida ilusoria al cerrar el paso a todo lo real que no podía preverse con la razón, negándose a reconocerlo. A los veinte años, Rahel escribió: «Nunca me convenceré de que soy judía y *shlemihl*; si tras todos estos años y mis muchas reflexiones aún no sé nada, ya nunca lo comprenderé de verdad. Por eso "el sonido del hacha asesina no muerde en mi raíz", por eso aún estoy viva».

La Ilustración elevó la razón a la categoría de autoridad e hizo del pensamiento, y de lo que Lessing denominó «pensamiento autónomo» —que todo el mundo puede alcanzar solo y de manera voluntaria—, la facultad superior del ser humano. «Todo depende del pensamiento autónomo», dijo Rahel en una conversación con Gustav von Brinckmann, y, de inmediato, añadió algo a lo que difícilmente se habría llegado en la Ilustración: «Su objeto suele importar muy poco,

igual que a menudo la amada importa menos que el amor». [70] Este pensamiento libera de los objetos y de su realidad, crea un espacio de lo que solo es pensable y un mundo que, aun sin saber y sin experiencia, es accesible a cualquier ser dotado de razón. La razón libera del objeto como el amor romántico libera al amante de la realidad de la amada. Y del mismo modo que del amor romántico surgen las «grandes amantes», a las que ningún amado altera y cuyos sentimientos ya no se dejan confundir por realidad alguna, el pensamiento autónomo, así concebido, abona el terreno a la ignorancia cultivada, encarnada en aquellos que, al no deber nada desde el principio a ningún objeto del mundo cultural ajeno, solo necesitan despojarse de viejos prejuicios, liberarse y llegar a ser contemporáneos para dedicarse a pensar.

La razón puede liberar de los prejuicios del pasado y señalar el camino al futuro; por desgracia, salta a la vista que eso no es suficiente: solo puede liberar al individuo, solo tiene en sus manos el futuro de los «robinsones». Así, el individuo liberado por la razón siempre tropieza con un mundo y con una sociedad cuyo pasado, en forma de «prejuicios», tiene un gran poder que obliga a aprender que la realidad pasada también es realidad. Para Rahel, haber nacido judía pudo ofrecerle una mera referencia de cosas ocurridas mucho antes; incluso podría borrarlo totalmente de su pensamiento, pero supone una nefasta realidad presente en cuanto prejuicio activo en la mente de los otros.

¿Cómo, entonces, anular el presente? ¿Cómo ampliar la libertad humana hasta el punto de que no tropiece más con ningún límite? ¿Cómo aislar el pensamiento autónomo de modo tal que el individuo pensante ya no necesite darse de cabeza contra ninguna realidad «irracional»? ¿Cómo disponer del hecho irrevocable como si fuera la posibilidad abierta del día de mañana? ¿Cómo podría un segundo creador del mundo reconvertir la realidad en sus potencialidades y

escapar así del «hacha asesina»?

Si el pensamiento se repliega sobre sí mismo y encuentra en la propia alma su único objeto, se convierte en introspección y adquiere, en la medida en que siga siendo racional, una apariencia de poder ilimitado al aislarse, en este sentido, del mundo; al perder el interés por él, levanta una barrera protectora ante el único objeto «interesante»: la propia interioridad. En el aislamiento resultante de la introspección el pensamiento se vuelve ilimitado, pues ya no le molesta nada del exterior ni se le exigen actos cuyas consecuencias imponen límites incluso a los espíritus más libres. La autonomía del ser humano se vuelve tiranía de las posibilidades, contra la cual rebota toda realidad. Mientras la realidad no puede ofrecer nada nuevo, la introspección ya lo ha anticipado todo. Incluso se puede huir de los golpes del destino hacia la propia interioridad si, *a priori,* todo infortunio individual se ha generalizado como la consecuencia inevitable del nefasto mundo exterior, de forma que no hay razón alguna para sentir la conmoción de haber sido golpeado en este momento concreto. Lo único desagradable es que la memoria por sí misma ofrece un refugio perpetuo a ese presente que roza fugazmente el alma, y como consecuencia uno descubre en lo ocurrido, *a posteriori,* un grado de realidad sumamente perturbador.

Rousseau ofrece el mejor ejemplo de manía por la introspección, pues consiguió llegar con éxito al fondo del recuerdo; de hecho, lo transformó, con una habilidad verdaderamente genial, en la más segura protección contra el mundo exterior. Dejando que el recuerdo se tiñera de melancolía difuminó los contornos del suceso recordado; así, lo que quedaba eran los *sentiments* experimentados en aquella ocasión, es decir, otra vez pura vida anímica. El recuerdo melancólico representa el mejor instrumento para olvidar de una vez por todas el propio destino. Para ello, se presupone

que el presente mismo ya está transformado en un pasado «sentimental». Para Rousseau (*Las confesiones*), el presente no surge si no es del recuerdo, y este es atraído de inmediato hacia dentro, donde todo es un eterno presente que se vuelve a transformar en posibilidad. Así se garantizan el poder y la autonomía del alma, aunque, sin duda, al precio de la verdad, que sin realidad —sin realidad compartida con otros seres humanos— pierde todo sentido. De la introspección y sus alteraciones nace la *mendacidad*.

«No me importan nada los hechos», le escribe Rahel a Veit, y firma esa carta como «Confessions de J.J. Rahel»; «pues, sean verdad o no, siempre se pueden negar; si hice algo, lo hice porque quise, y si alguien me lo quiere reprochar… solo me queda, una vez más, la posibilidad de decir "No", y eso hago.» Todo hecho existe para ser abolido, borrado por la mentira. La mentira puede desmentir el mundo exterior transformado por la introspección en algo meramente psíquico. La mentira es la sucesora de la introspección, resume y convierte en realidad la libertad adquirida gracias a la introspección. «La mentira es hermosa cuando la escogemos, y una parte importante de nuestra libertad.» ¿Cómo un hecho puede tener algún significado si la persona misma rehúsa corroborarlo? Por ejemplo, los judíos no pueden viajar en coche en *sabbat*; sin embargo, Rahel ha «paseado en coche» con la señora Marchetti, la actriz: «En *sabbat* y a plena luz del día. Nadie me vio; yo lo habría negado, y lo negaré; pienso negarlo ante quien sea». Y si lo niega, no quedará del hecho más que una opinión contra otras tantas. Los hechos pueden disolverse en opiniones en cuanto les negamos nuestro aval y los sacamos de su contexto. Además, tienen su propia manera de ser ciertos: su verdad siempre debe ser reconocida, demostrada. Tal vez la realidad solo exista por consenso universal, puede que únicamente se trate de un fenómeno social y que se venga abajo en cuanto

alguien se atreva a negar explícitamente su existencia de manera directa y consecuente. Todo pasa… ¿Quién sabrá mañana si lo que ocurrió fue real? Lo que no ha demostrado el pensamiento no es demostrable; por tanto, se puede negar, se puede falsear con mentiras, puede dejarse en manos de la libertad, cambiarse a voluntad, quedar sin efecto. Solo las verdades descubiertas por la razón resultan irrefutables, y solo ellas pueden hacerse comprensibles en cualquier momento para cualquiera. Pobre realidad si depende de que las personas crean en ella y den testimonio de ella, pues las personas, al igual que su testimonio, son pasajeras y no siempre presentables.

Que los hechos —o la historia—, por más confirmados que estén, no tengan para la razón fuerza probatoria alguna porque tanto su facticidad como su demostración son casuales; que solo las «verdades de razón» (Lessing), resultantes del pensamiento puro, puedan aspirar a ser válidas, verdaderas y convincentes es, para la sofística de la asimilación, el elemento fundamental de la Ilustración alemana, que Mendelssohn tomó de Lessing. Tomó y falsificó, pues para Lessing la historia es la educadora de la humanidad y la madurez del individuo reconoce las «verdades de la historia» en virtud de la razón. También la libertad de la razón es un producto de la historia, un estadio superior de la evolución. Solo en la versión de Mendelssohn «las verdades históricas y las verdades de razón» se separan de un modo tan tajante que el hombre en busca de la verdad se aparta, él mismo, de la historia. Mendelssohn se enfrenta expresamente a la filosofía de la historia de Lessing, a «*La educación del género humano,* que mi difunto amigo Lessing se dejó inculcar por no sé qué historiador». Mendelssohn sostiene que todas las realidades, tales como el entorno, la historia y la sociedad, no pueden estar —gracias a Dios— garantizadas por la Razón.

La lucha de Rahel contra los hechos, sobre todo contra el hecho de haber nacido judía, muy pronto se transformaría en una lucha contra sí misma. Ella misma hubo de negarse su consentimiento; ella, la desfavorecida, tuvo que negar, cambiar, falsificar el ser, su ser, pues no podía negar sin más el hecho de su existencia.

Mientras Don Quijote cabalgue dispuesto a conjurar la posibilidad de un mundo mágico e ilusorio fuera del mundo real, no será más que un loco; quizá un loco feliz; noble tal vez, si acomete la empresa de introducir mágicamente en el mundo real un determinado ideal. Pero si se lanza sin ese ideal y sin otra transformación imaginaria del mundo que no pase por transformarse él mismo en alguna posibilidad vacía que *pudiera* ser, entonces simplemente será un «necio soñador», además de oportunista, abocado a destrozar su existencia para poder vivir mejor.

Pues las posibilidades de ser otro son infinitas. Sin embargo, una vez que nos hemos negado a nosotros mismos no hay elección; solo hay una vía: ser siempre, en cualquier momento, otro; no afirmarse nunca, sino volverse escurridizo: serlo todo menos uno mismo. Para ello hace falta un control sobrehumano, con el fin de no traicionarse, de callarlo todo sin tener un secreto preciso al que aferrarse. Así, a los veinticuatro años, Rahel le escribe a Veit lo siguiente: «Porque estoy enferma, de agobio, de obligaciones, desde que empecé a vivir. Vivo a disgusto… Disimulo, soy amable… pero soy demasiado *pequeña* para soportarlo, demasiado *pequeña*; […] mis eternas máscaras, mi capacidad de ser razonable, mis constantes concesiones, que ya ni yo misma reconozco, mi manera de ver las cosas, todo eso me consume, no lo soporto más; y nada ni nadie puede ayudarme».

La omnipotencia de la opinión y la mendacidad tienen, sin embargo, un límite más allá del cual nada es modificable; no podemos cambiar de cara, y ni el pensamiento, ni la libertad,

ni la mentira, ni el hastío, ni la aversión pueden ayudarnos a cambiar de piel. En ese mismo invierno escribió lo siguiente: «Ahora no deseo nada tan ardientemente como transformarme, por fuera y por dentro. […] estoy harta de mí misma; pero no lo conseguiré y tendré que seguir siendo como soy, igual que mi cara; ella y yo podemos envejecer, pero nada más […]». En el mejor de los casos, pues, queda el tiempo, que a todos nos envejece y nos fuerza, desde el momento mismo en que nacemos, a una transformación constante, solo que esa transformación no sirve para nada, no conduce a paraíso alguno de ensueño ni a un Mundo Nuevo de posibilidades ilimitadas. Ningún ser humano puede aislarse tanto que no vuelva a ser, una y otra vez, reenviado al mundo, si espera recibir, como sea, lo que solo el mundo puede dar: «cosas vulgares y corrientes, pero que hay que tener». Al final, el mundo siempre tiene la última palabra porque, con la introspección, únicamente podemos penetrar en nuestro yo, no salir de él. «Ah, sí, si yo pudiera vivir fuera del mundo, sin convenciones, sin relaciones, llevar una vida humilde y honesta trabajando en un pueblecito»; un deseo solo posible si el mundo así lo dispone: «Pero yo no tengo nada que vivir».

Por lo general, las relaciones y las convenciones son tan irrevocables para el individuo como la misma naturaleza. Es probable que una persona pueda desafiar un hecho aislado negándolo, pero no puede ir contra el conjunto de hechos que llamamos mundo. En el mundo se puede vivir siempre y cuando se tenga una posición, un sitio en el que estar, un lugar que sea nuestro lugar. Pero cuando somos tan poco deseados por el mundo como Rahel, entonces no somos nada, ya que desde el exterior no se nos ha definido. Todos los detalles, las costumbres, las relaciones o las convenciones son inabarcables, convirtiéndose en un mundo indefinido que en conjunto no es más que un obstáculo. «Y, también, ¡me da

miedo *cualquier* cambio!» En ese punto, la comprensión ya no sirve de nada, solo puede prever y predecir, «consumir» la esperanza. «Nada ni nadie puede ayudarme.»

Nada previsible y nadie que ella conozca pueden ayudarla. Por tanto, quizá lo totalmente imprevisible, el azar o la suerte lo haga. No tiene sentido proponerse hacer nada en un mundo desorganizado e indefinido. O sea, acaso la respuesta consista en limitarse a esperar, esperar la vida en sí misma. «Dondequiera que la encuentre besaré el polvo de los pies de la diosa Fortuna, ya sea por gratitud o por admiración.» El azar es algo maravilloso para la esperanza, y la esperanza y la desesperación se parecen como dos gotas de agua. La esperanza nos seduce, nos hace ir por el mundo buscando una grieta minúscula que las circunstancias pudieran haber dejado abierta; una hendidura, por estrecha que sea, que ayude a definir, organizar y articular y dotar de un centro a un mundo indefinido, porque de ella debe surgir lo inesperado, lo ansiado, bajo la forma de una felicidad concreta. La esperanza desemboca en la desesperación cuando la búsqueda no permite encontrar la mínima fisura ni oportunidad alguna para la felicidad: «Me parece que me hace tan feliz no ser infeliz que hasta un ciego podría ver que, en realidad, no puedo ser feliz».

Así se siente una muchacha de veinticuatro años que todavía no atesora experiencias reales y cuya vida carece aún de contenido personal. «Soy infeliz, nadie me convencerá de lo contrario; y eso siempre causa muy mala impresión.» Esta intuición adquiriría un carácter definitivo, sin importar el hecho de que Rahel siguiera esperando la felicidad durante casi toda la vida; pese a todo lo que le ocurrió, en secreto siempre supo que lo que percibió en su juventud solo esperaba ser confirmado. Desfavorecida desde su nacimiento; infeliz, sin que pueda decirse que sufriera adversidades del destino; desdichada, sin tener que soportar una desgracia

determinada, su dolor era «más grande que la causa de este…, más preparado en cuanto a su madurez», como le escribió en esos años Wilhelm von Burgsdorff, el amigo íntimo de Caroline von Humboldt. Resignada —sin tener que renunciar a nada en particular—, Rahel había anticipado ya todas sus experiencias y parecía conocer el sufrimiento sin haber sufrido. «Un largo dolor la ha "educado"; […] es cierto que en usted es visible una huella del destino que ha sufrido, y se percibe la tendencia precoz a callar y a esconder.»

A la espera de la confirmación concreta que, de momento, no llegaba, convirtió su imprecisión acerca del mundo y de la vida en una generalización. Se veía a sí misma como bloqueada, aunque no debido a obstáculos de carácter individual, y por tanto desmontables, sino por todo, por *el mundo*. De esa batalla perdida contra lo indefinido surgió su «tendencia a generalizar». La razón captó a nivel conceptual lo que no podía ser definido de manera específica, y así la salvó por segunda vez. Por medio de la abstracción apartó a la atención del detalle; transformó la manía de querer ser feliz en «pasión por la verdad»; enseñó «placeres» que no tenían nada que ver con el yo personal. Rahel no quería a nadie, pero le encantaban esos encuentros con otros en el reino de la verdad. La razón encuentra su lugar en todo ser humano, y eso seguirá siendo un «motivo de placer» mientras ella no se entregue a nadie y mantenga las distancias. «¡Feliz aquel que quiere a sus amigos y puede vivir sin inquietud aun sin ellos!» Lo general no puede perderse, pero sí redescubrirse o producirse en cualquier momento. Rahel no era feliz; no podía serlo; pero tampoco era infeliz. Aunque no podía querer a nadie, amaba muchas cualidades de las personas.

Y conocía a mucha gente. La «buhardilla» de la Jägerstrasse pasó a ser un lugar de encuentro para sus amigos. El más antiguo, y durante años el más íntimo, fue David Veit, un joven judío que residía en Berlín y que, a mediados de la

década de 1790, estudiaba medicina en la Universidad de Gotinga. Rahel y David se escribían con frecuencia largas crónicas que constituían breves diarios. Veit conoció a Rahel y su entorno porque él procedía de uno semejante; también sabía cómo era su situación familiar; ella se lo contaba todo, sin tapujos, describiendo e ilustrando con miles de detallados ejemplos la incompatibilidad que existía entre ella y su entorno doméstico; se lo demostraba presentando pruebas circunstanciales y aduciendo gran cantidad de incidentes. Veit no comprendía el alcance de su desesperación. Desde su punto de vista, la solución pasaba por abandonar el judaísmo y bautizarse —él lo haría pocos años después—; era posible escapar de ese ambiente y esas experiencias que, más tarde, podrían olvidarse. Rahel se daba cuenta de que su queja carecía de contenido. Los obstáculos aislados podían salvarse; ella sabía mejor que nadie que los sucesos concretos podían negarse. Sin embargo, aún no se hallaba en condiciones de expresar la esencia de su discurso; solo la experiencia podía explicarlo, pues solo ella sirve como ejemplo.

Para ella, más importante que la comprensión que él tuviera de estas cosas era el hecho de que Veit llegara a ser su principal corresponsal del mundo contemporáneo. Rahel apreciaba sus precisos y fiables informes y siempre lo recordaría por no haberse ahorrado una sola palabra ni un solo detalle a la hora de describir su visita a Goethe. Sus cartas eran respuestas igual de exactas e igual de fiables. Sus palabras escritas nunca cayeron en el vacío; indefectiblemente, ella recibía, comentaba y contestaba todo. Las cartas servían como sustitutos de las conversaciones y ella las utilizaba para hablar de la gente y de las cosas. Excluida de la sociedad y privada de cualquier tipo de relación social natural, padecía una increíble avidez de contactos humanos y se mostraba ansiosa ante cualquier acontecimiento, por nimio que fuera, al acecho de toda declaración. El mundo era un lugar desconocido y hostil

para ella, pues sin educación, tradición o convenciones con las que ordenarlo, le resultaba imposible orientarse. En consecuencia, devoraba los meros detalles con una curiosidad indiscriminada. No había elitismo, ni exclusivismo, ni gusto innato capaces de contener su avidez por lo nuevo y lo desconocido; ni tampoco conocimiento de la gente, instinto social o tacto que pusiera trabas a ese afán indiscriminado de relaciones o que le prescribiera cualquier tipo de conducta en particular, bien fundada o apropiada respecto de aquellas. «Usted es —escribió Veit— *abierta* con los conocidos que no entienden una sola sílaba de sus palabras y malinterpretan esa entrega suya; esa gente le exige sinceridad a cambio de reserva y no le agradece la verdad.» En lugar de hablar poco con pocos, Rahel hablaba de todo con todos. La calumniaban, calificándola de maliciosa, aunque la consideraban una confidente. Su curiosidad funcionaba como un imán oculto; su apasionada tensión sabía arrancar a los demás sus secretos. No obstante, en su ausencia impactaba a la gente por su ambigüedad. Nunca sabías lo que pensaba de ti, ni qué significaba vuestra relación para ella; cuando te marchabas, seguías sin saber nada de Rahel. No se trataba de que tuviera algo concreto que encubrir o que confesar; era su condición general lo que ocultaba. Y precisamente eso era lo que creaba esa atmósfera de ambigüedad e incertidumbre.

Esta dificultad para relacionarse con la gente la perseguiría toda su vida. Solo veinte años más tarde comprendió a qué se debía su reputación, tanto la buena como la mala, y esa ambigüedad suya a pesar de toda su inocencia. «Aunque de un penetrante vistazo puedo formarme una opinión firme sobre los demás, también puedo verme involucrada en serios errores sin estar equivocada con las personas que, por decirlo de alguna manera, tengo ante mis ojos, porque no me decido a asumir de manera alocada y arbitraria que cualquier individuo sería capaz de llevar a cabo una acción burda o

grosera. No diré que no puedo decidirme; no me gusta decidirme. Si lo hiciera, ¡me sentiría avergonzada y mancillada!» En lo esencial, Rahel esperaba lo mismo de todos, esto es, tratarlos en virtud de generalizaciones, pues era incapaz de reconocer la contingencia de las fisonomías de cada individuo, el rencor «grosero y vulgar» de una persona en particular, una yuxtaposición concreta de atributos. Los detalles eran tan importantes para ella porque enseguida los veía como típicos: comunicaban muchas más cosas, contribuían a proporcionar mucha más información de cara a su ávida curiosidad, revelaban cosas para su mejor comprensión, que dependían de la deducción a partir de sus tentativas de orientación, y que nadie era capaz de suponer o siquiera comprender. «Puesto que para mí los pequeños detalles… deciden para siempre todo el valor interior de una persona, es obvio que me resulta imposible mostrarle lo que opino de ella, lo que pienso acerca de las particulares circunstancias en las que nos encontramos. Pensarán que estoy loca […] Por eso, no me queda más remedio que guardar silencio, cuidarme, enfadarme, evitar, observar, distraer y utilizar a la gente, estar torpemente furiosa, ¡y, por encima de todo, sufrir críticas constantemente por parte de unos auténticos animales!» Rahel no podía admitir que una persona no pudiera ser más que sus cualidades; precisamente ella, que, de entrada, poseía solo las más formales —inteligencia, atención, apasionamiento—. En otras palabras, para ella sería una ofensa a la dignidad humana; pero, al mismo tiempo, no podía ser consecuente a la hora de tratar a las personas como si fueran distintas de lo que eran, como si fueran algo más que la suma casual de sus cualidades. «Pues nadie sabe *mejor* que yo de lo que una persona es capaz; *nadie* lo capta más rápido.» Su ambigüedad era el resultado de sumar a esa actitud este conocimiento de la gente, que Rahel debía a una sensibilidad extrema; una sensibilidad, asimismo,

exacerbada constantemente por la represión. «Así pues, esta penetración y esa falta de decisión producen una dicotomía al tratar a las personas: una llena de corrección y de respeto, por fuera, y otra crítica, severa, despectiva o idólatra, por dentro. A nadie le costaría mucho tildarme de inconsecuente, cobarde, dócil y miedosa… ni creer que mi mejor dictamen se produce antes o después del hecho, mientras que su curso puede provocar en mí reacciones apasionadas más allá de la razón y el entendimiento.» La discrepancia entre la manera de tratar y la manera de juzgar, «antes y después», la decisión que se toma a espaldas de la persona interesada, surgía con total ingenuidad y sin malicia. Si tenía que relacionarse con los demás, solo podía tratarlos como si fueran tan independientes de sus virtudes y defectos como ella misma; pero cuando había de juzgarlos no podía evitar su aguda perspicacia. Al fin y al cabo, era poco probable que alguien le preguntara de frente qué opinaba acerca de él; y aunque así lo hiciera, ella se defendía asegurando que, después de todo, no emitiría juicios basándose en acciones determinadas; ni admitía condenas morales sobre esta o aquella persona, ni tenía para ello un criterio de valor ni prejuicio alguno, por más útil que pudiera resultarle; solo se apoyaba en los «detalles minúsculos», nada tangible; su dictamen se sostenía, por así decirlo, en la propia sustancia que conformaba a la persona, en la consistencia de su alma, en el nivel que alcanzaba o que no.

Rahel adquirió una visión de estas cosas bastante tarde, y pagó un precio desproporcionado por ello. Nadie —según opinaba con acierto en su juventud— era más sincero que ella; nadie deseaba como ella que la conocieran. De manera repetida insistió a Veit en que era libre de enseñar sus cartas a quien quisiera; tal y como escribió, no tenía secretos. Al contrario, creía que a través de esas cartas la gente la conocería mejor, y que serían más justos con ella. El mundo y

los hombres eran tan inabarcables, y todo lo que le ocurría parecía tan poco adecuado para ella, que la discreción le resultaba incomprensible. «¿Por qué no querría usted mostrar a alguien una carta mía? A mí me daría igual, no tengo nada que ocultar… Ojalá pudiera abrirme a los demás como se abre un armario y, con un solo gesto, enseñar las cosas ordenadas en los estantes. Estoy segura de que se quedarían satisfechos y de que, en cuanto vieran, lo comprenderían.»

La verdadera dicha de la conversación consiste en ser comprendida. Cuanto más imaginaria es una vida, más imaginario es el sufrimiento y mayor la avidez de una confirmación por parte de los oyentes. Precisamente porque la desesperación de Rahel era visible —aunque ella misma no conociera ni comprendiera la causa—, se convertiría en la más pura hipocondría a menos que fuera manifestada o expuesta. Las inteligentes respuestas de los otros contienen, oculto, un trocito de realidad. Necesitaba la experiencia ajena para completar la suya propia. A tal fin, las cualificaciones especiales de los individuos representaban una cuestión totalmente indiferente. Cuantos más la comprendieran, más real se volvería. El silencio era para Rahel un escudo contra el hecho de no ser comprendida, una forma de cerrarse para que no la tocasen. Pero desconocía el silencio debido al miedo a ser comprendida, y era indiscreta consigo misma.

La indiscreción y la desvergüenza eran fenómenos de la época, del Romanticismo. Sin embargo, el primer ejemplo importante de indiscreción con uno mismo se hallaba en *Las confesiones* de Rousseau, que dejaban al descubierto hasta el último rincón del ser ante los ojos del lector futuro, del lector anónimo, de la posteridad. La posteridad no dispondría de ningún medio para entrometerse en la vida de ese singular penitente; no podría juzgar ni perdonar; la posteridad era solo el fondo imaginario de la percepción del ser interior. Con la desaparición del sacerdote y del dictamen, la soledad del

aspirante a confesor se tornaba infinita. Ante el fondo de un anonimato incierto se elevaba la singularidad de la persona, la excepcionalidad del carácter individual. Todo tenía la misma importancia, nada estaba prohibido. En el aislamiento total, la vergüenza se extinguía. La importancia de los sentimientos existía con independencia de las posibles consecuencias, al margen de acciones y motivos. Rousseau no relataba su biografía ni sus experiencias. Solo confesaba lo que había sentido, deseado, querido y experimentado a lo largo de su vida. En una confesión tan carente de escrúpulos, el individuo está aislado no solo de los acontecimientos de la vida pública, sino también de los hechos de su vida privada. Además, su propia vida solo se hace real en la medida en que se confiesa, al recordar las emociones que alguna vez experimentó. Únicamente los sentimientos que son *contados* son capaces de convencer y vencer al hipocondríaco. En la desinhibición, libre ya de todo resto de silencio, radica, a juicio de Rousseau, el carácter único de sus confesiones. Tal ausencia de inhibición solo es posible en una soledad absoluta que nada ni nadie —ningún hombre, ningún poder objetivo— sea capaz de penetrar.

La declaración desinhibida se vuelve indiscreción abierta cuando se dirige no solo a la posteridad, sino también a un oyente real, tratado como si fuera una mera persona anónima, como si no pudiera responder, como si estuviera ahí solo para escuchar. Una indiscreción que únicamente encontramos en exceso en el entorno más próximo a Rahel, y de la cual tenemos una imagen «clásica» en la *Lucinda* de Friedrich Schlegel, de la que nos serviremos para mostrar un ejemplo. [71]

Como sucede con *Las confesiones* de Rousseau, *Lucinda* tampoco es una biografía. Todo lo que la novela revela acerca de la vida del héroe tiene un carácter tan general que solo puede reflejar un estado de ánimo sin narrar los hechos

reales. Cada situación es arrancada de su contexto, pasada por el tamiz de la introspección y adornada hasta convertirla en un suceso especialmente interesante. Sin ningún tipo de continuidad, la vida se sucede como «una masa de fragmentos inconexos» (Schlegel); y dado que cada uno de dichos fragmentos se intensifica de manera desmesurada por medio de una introspección interminable, la vida en sí misma se muestra como un fragmento en el sentido romántico, es decir, como «una pequeña obra de arte, totalmente separada del mundo que la rodea y cerrada sobre sí misma, como si fuera un erizo» (Schlegel).

La introspección lleva a cabo dos logros: destruye la situación real, existente, al disolverla en el estado de ánimo, y a la vez envuelve todo lo subjetivo con la aureola de lo objetivo, lo público, lo que es de sumo interés. En el estado de ánimo se desvanecen las fronteras que separan lo íntimo de lo público; lo íntimo se hace público, mientas que lo público solo puede experimentarse y expresarse como algo íntimo —que al final se vuelve cotilleo. La falta de pudor de *Lucinda* —que en el momento de su aparición desató una ola de indignación— buscaba su justificación en el estado de ánimo. Supuestamente, el estado de ánimo debe poseer el poder de reconvertir la realidad en potencialidad, confiriendo por un instante una apariencia de realidad a lo que es solo posible. Según Schlegel, en el estado de ánimo reside «la temible omnipotencia de la imaginación», para la cual ninguna frontera es sagrada, pues, en sí misma, es ilimitada. En ese estado de encantamiento que amplía el detalle hasta el infinito, lo infinito aparece como el aspecto más precioso de la intimidad. En la futilidad de una sociedad que, en cierto modo, se mueve en un claroscuro, la comunicación solo interesa si desenmascara las verdaderas intenciones, y solo en forma de revelación sin límites hace justicia a un estado de ánimo que aspira al infinito. Sin embargo, cuantas menos

cosas concretas y objetivas puedan comunicarse, tanto más se necesitará esa revelación del detalle íntimo y secreto que despierta la curiosidad. Precisamente, esta última intimidad, en su calidad de única y no generalizable, intentaba denotar el avance de lo infinito, que se apartaba de todo lo real, palpable y comprensible. Si lo infinito fue revelado a los siglos anteriores, si comenzó a desvelar sus enigmas a la Razón de una generación que aún vivía, la generación actual insistía en traicionar sus secretos en privado. Solo eso tenía interés para Schlegel, aquello que en sus desvergonzadas confesiones denominaba la «objetividad de su amor».

Lo que la novela no consigue, debido a que el estado de ánimo y la fascinación no pueden perdurar cuando son separados de la personalidad, puede lograrlo la conversación. El joven Schlegel debió de poseer la magia de la personalidad tanto como Rahel, de quien Gentz dijo una vez que había sido romántica antes incluso de que se inventara esa palabra. En el ilimitado ámbito de la conversación, en la fascinación personal, la realidad podía estar tan excluida como en la introspección o en el más puro pensamiento autónomo. En esa época, las amistades de Rahel eran todas, por así decirlo, «relaciones de a dos». «Nunca estamos de verdad con alguien salvo cuando estamos a solas con él.» Cualquier intruso podía perturbar la intimidad, e incluso el interlocutor casi estaba de más en la conversación íntima. «Iré todavía más lejos: nunca estamos más auténticamente en compañía de otro que cuando pensamos en él en su ausencia e imaginamos lo que queremos decirle.» Y, se podría añadir, cuando se le sustrae toda posibilidad de responder y ya no corremos ningún riesgo de ser rechazados.

Con esta conversación, Rahel se apartó de la sociedad que la había excluido; en ella pudo confirmar su situación y neutralizar la amargura de hallarse, sin que ella así lo quisiera, en desventaja. La confirmación siempre debe reiterarse, al

igual que la sensación de estar equivocado debe revivirse repetidamente. Todo elogio resultaba inspirador: «La calumnia tiene poco poder sobre mí, pero con elogios se me puede atrapar.» Solo en una atmósfera llena de elogios pudo Rahel probar su carácter único; por eso devoraba más y más aduladores. Ni siquiera soportaba escuchar las críticas, pues equivalía a admitir que ella no era «nada». La calumnia no la obligaba a responder, por eso no tenía poder sobre ella. Con Wilhelm von Humboldt —que no podía soportarla, así como tampoco su falta de discernimiento— era particularmente sorda, aunque intentaba cautivarlo.[72] De un modo indiscriminado, intentaba poner a todo el mundo de su lado. Cuando, no obstante, alguien la rechazaba, veía esa actitud solo como un insulto, una ofensa que la asustaba y que creía poder esquivar por medio de intrigas. Por eso escribió a «personas totalmente insignificantes las cartas *más serviles,* con la vana esperanza de que terminase la única relación posible entre nosotros: la maldad recíproca».

Este malentendido parecía inevitable. Los otros nunca eran «espejos de su ser interior» —concreto, inalterable—, en los que ella pudiera verlo reflejado «con más nitidez», a tenor de Goethe. Porque Rahel ni siquiera era dueña de sí misma, y su introspección solo deseaba saber lo que podía ocurrirle y así estar preparada para afrontarlo; pero en la introspección ella nunca debía mostrarse quién era, ante la posibilidad de revelarse como «una *shlemihl* o una judía». Era tan poco dueña de su ser interior que incluso su conciencia de la realidad dependía de la confirmación de los demás. Solo porque de ningún modo estaba segura de sí misma tenía la condena tan poco poder sobre ella, y sus palabras se encontraban muy lejos de la orgullosa serenidad con la que Goethe pudo decir: «Los adversarios no cuentan […]; ellos rechazan los fines hacia los que tienden mis acciones. […] Por eso, yo los despido y los ignoro…».

Entre los «aduladores» más importantes se contaron durante un tiempo Gustav von Brinckmann y Wilhelm von Burgsdorff.[73] Brinckmann, embajador de Suecia en Berlín, era conocido por sus cartas a Schleiermacher y a Gentz, unas cartas llenas de retratos de conocidos, de cotilleos e historias de faldas.[74] Este muy típico y normal hijo de su tiempo nunca se comprometía mucho con nada; se amoldaba y tenía el don de los buenos modales; era sociable, iba de una persona a otra, y también era un hombre cultivado. El príncipe Luis Fernando escribió a Pauline Wiesel comentando lo siguiente: «Brinckmann es realmente divino; los amantes escriben cartas por amor, pero él ama a través de las cartas». También se complacía en las especulaciones filosóficas —bajo una fuerte influencia de Schleiermacher, de quien se decía discípulo—; su punto de partida siempre estaba en el terreno de lo psicológico y sus cavilaciones no presentaban mayores consecuencias. No fue el primero en descubrir que las mujeres constituían, por inexplorado, el ámbito más importante de la psicología. En esos años el interés por los seres humanos solía degenerar en un interés psicológico por un tipo de persona recién descubierto. Brinckmann solo constituía un «meditador sobre la humanidad» entre muchos, «para quien las mujeres son su principal objeto de estudio» (Brinckmann). Rahel se adecuaba a la perfección como la «amiga sin adjetivo ni aderezos» (Brinckmann); era la más difícil de entender desde el punto de vista psicológico; ella, por su parte, fingía poder comprenderlo todo. Era una estupenda interlocutora: «Vino, *habló y venció*» (Brinckmann).

Burgsdorff la conoció en la estación balnearia de Teplice durante el verano de 1795, por intermediación de Brinckmann. Ella pasaba el verano en casa de la condesa Pachta y estaba feliz de tener como acompañante a una persona que era una conversadora infatigable y culta;

disfrutaba de la extraordinaria «receptividad de su espíritu» (Varnhagen). Pese a todo su pretendido rechazo del mundo, Brinckmann tenía ambición. Veit, precisamente a causa de su exclusión original de la sociedad, intentaba por todos los medios ser admitido; por otro lado, era en el «noble brandemburgués» (Varnhagen) en el que Rahel encontraba una renuncia sin restricciones a puesto, honores e influencias.

Estos pocos nombres han de servir solo para ejemplificar el carácter de sus amistades: ni Brinckmann, ni Burgsdorff, ni Veit la querían. Con los tres resulta muy difícil imaginar cómo habría podido iniciar una relación amorosa. A Brinckmann lo guiaba una inquieta curiosidad que hacía que fuera de una mujer a otra; a Burgsdorff lo conocemos por su amor por Caroline von Humboldt, y también sabemos de la temible decadencia de ese amor, singularmente desprovista de motivos, aunque no por ello menos temible: el amor de Caroline se volvió una carga para él, y huyó de París para escapar cuando ese amor comenzó a implicar muchas más cosas que el hecho de «captar las características más individuales y los matices más débiles».

Veit, en calidad de primer amigo de Rahel y aliado suyo en la lucha contra el mundo extraño, ocupaba un lugar especial. Fue el primero a quien Rahel dijo: «Solo los esclavos de las galeras se conocen de verdad». Fue el primero en descubrir todo lo encomiable que había en ella: su capacidad de comprender, su precisión, su inteligencia. Fue la primera persona que supo cómo «utilizarla», pues sabía que servía para algo más que «para ayudar a consumir el azúcar». Pero tampoco en este caso se trató de una cuestión de amor.

Junto a esta vida con los amigos discurría otra, no oficial, cuyos detalles escondió a aquellos y cuyas miserias solo admitió con franqueza ante sus hermanos. En esta otra vida conservaba viva la realidad de los primeros reveses; de hecho, registró cuidadosamente, con una «alegría perversa», toda

confirmación de su condición de *shlemihl*: ni rica, ni guapa y, para colmo, judía. Contó esto a sus amigos de manera muy general, y entonces escribió a Brinckmann desde Teplice, donde casualmente se había encontrado con Goethe, con quien llegó a familiarizarse brevemente: «No sé…, es como si hace muchos años se hubiera roto algo dentro de mí, algo que ahora, al saber que ya no lo puedo romper, ni golpear, ni estirar, me hiciera sentir una alegría perversa; como si se hubiera abierto un espacio al que ya no puedo entrar. (Y si hay un lugar *así* dentro de uno, es imposible ser feliz.) Ya no puedo recordar nada; y si no consigo siquiera cosas pequeñas, enseguida debo encontrar tantas razones para mis torpezas que nadie me creería y yo misma me asusto. […] Pues es horrible tenerse por la única criatura a la que *todo* le sale mal… pues eso, que yo sepa, es mi único logro».

LAS CONFUSIONES DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE

La *Declaración de los derechos del hombre* a finales del siglo XVIII representó un momento decisivo en la historia. Significaba, nada más y nada menos, que a partir de entonces la fuente de la ley debería hallarse en el hombre y no en los mandamientos de Dios o en las costumbres de la historia. Independiente de los privilegios que esta última había conferido a ciertos estratos de la sociedad o a ciertas naciones, la declaración señalaba la emancipación del hombre con respecto a toda tutela y anunciaba que había llegado a su mayoría de edad.[75]

Más allá de esto había otra implicación de la que los autores de la declaración solo fueron conscientes a medias. La proclamación de los derechos humanos también tenía que suponer una protección que era muy necesaria en la nueva era, en la que los individuos ya no estaban afianzados en los territorios en los que habían nacido ni se hallaban seguros de su igualdad ante Dios como cristianos. En otras palabras, en la nueva sociedad secularizada y emancipada, los hombres ya no estaban seguros de esos derechos humanos y sociales que hasta entonces habían permanecido al margen del orden político y sin estar garantizados por el Gobierno o la Constitución, sino por fuerzas sociales, espirituales y religiosas. Por eso, a lo largo del siglo XIX, la opinión general era que los derechos humanos habían de ser invocados allí donde los individuos necesitaban protección contra la nueva

soberanía del Estado y la nueva arbitrariedad de la sociedad.

Como los derechos del hombre se proclamaban como «inalienables», irreducibles e indeducibles de otros derechos o leyes, no se invocaba a autoridad alguna para su establecimiento; el hombre en sí mismo era su fuente tanto como su objetivo último. Además, no se estimaba necesaria ley especial alguna para protegerlos, porque se suponía que todas se basaban en ellos. El hombre aparecía como el único soberano en las cuestiones relacionadas con la ley de la misma manera que el pueblo era proclamado como el único soberano en las cuestiones de gobierno. La soberanía del pueblo (diferente de la del príncipe) no era proclamada por la gracia de Dios, sino en nombre del hombre, por lo que parecía natural que los derechos «inalienables» de este hallaran su garantía y se convirtieran en parte inalienable del derecho del pueblo al autogobierno soberano.

En otras palabras, el hombre apenas aparecía como un ser completamente emancipado y completamente aislado que llevaba su dignidad dentro de sí mismo, sin referencia a ningún orden circundante y más amplio, cuando desapareció otra vez como miembro de un pueblo. Desde el comienzo, la paradoja contenida en la declaración de los derechos humanos inalienables consistió en que se refería a un ser humano en «abstracto» que parecía no existir en parte alguna, porque incluso los salvajes vivían dentro de algún tipo de orden social. Si una comunidad tribal o «atrasada» no disfrutaba de derechos humanos era, obviamente, porque como conjunto todavía no había alcanzado esa fase de la civilización, la fase de la soberanía popular y nacional, sino que era oprimida por déspotas extranjeros o nativos. Toda la cuestión de los derechos humanos se vio por ello rápida e inextricablemente mezclada con la cuestión de la emancipación nacional; solo la soberanía emancipada del pueblo, del propio pueblo de cada uno, parecía ser capaz de

garantizarlos. Como desde la Revolución francesa la humanidad se concebía a imagen y semejanza de una familia de naciones, de manera gradual se hizo evidente que el pueblo, y no el individuo, era la imagen del hombre.

La completa implicación de esta identificación de los derechos del hombre con los derechos de los pueblos en el sistema de las naciones Estado europeas solo salió a la luz cuando de manera repentina apareció un creciente número de personas y de pueblos cuyos derechos elementales se hallaban tan escasamente salvaguardados por el funcionamiento ordinario de las naciones Estado en el centro de Europa como lo habrían estado en el corazón de África. Los derechos del hombre, después de todo, habían sido definidos como «inalienables» porque se suponía que eran independientes de todos los gobiernos; pero resultó que en el momento en que los seres humanos carecían de su propio gobierno y tuvieron que recurrir a sus mínimos derechos no quedaba autoridad alguna para protegerlos ni institución que deseara garantizarlos. O cuando, como en el caso de las minorías, un organismo internacional se arrogaba una autoridad no gubernamental, su fracaso era evidente aun antes de que se hubieran llevado a cabo del todo sus medidas. No solo los gobiernos se mostraban opuestos de manera más o menos abierta a esta usurpación de su soberanía, sino que las propias nacionalidades implicadas no reconocían una garantía no nacional, desconfiaban de todo lo que no fuera un claro apoyo a sus derechos «nacionales» (en oposición a sus meros derechos «lingüísticos, religiosos y étnicos») y preferían bien —como los alemanes y los húngaros— volverse en busca de la protección de la madre patria «nacional», o bien —como los judíos— hacia algún tipo de solidaridad interterritorial.[76]

Los apátridas estaban tan convencidos como las minorías de que la pérdida de los derechos nacionales se identificaba

con la pérdida de los derechos humanos como de que estos quedaban garantizados por aquellos. Cuanto más excluidos se hallaban del derecho en cualquier forma, más tendían a buscar una reintegración en lo nacional, en su propia comunidad nacional. Los refugiados rusos solo fueron los primeros en insistir en su nacionalidad y en defenderse contra los intentos de unirlos con otros apátridas. Desde entonces ni un solo grupo de refugiados, o de personas desplazadas, ha dejado jamás de desarrollar una furiosa y violenta conciencia de grupo y de clamar por sus derechos como —y solo como— polacos o judíos, alemanes, etcétera.

Aún peor fue el hecho de que todas las sociedades constituidas para la protección de los derechos del hombre, todos los intentos realizados para llegar a una nueva carta de los derechos humanos, estuvieran patrocinados por figuras marginales, por unos pocos juristas internacionales sin experiencia política o por filántropos profesionales apoyados por inciertos sentimientos de idealistas profesionales. Los grupos que constituyeron y las declaraciones que formularon mostraban una incómoda semejanza, en cuanto a su lenguaje y su composición, con las sociedades para la prevención contra la crueldad con los animales. Posiblemente ningún político, ninguna figura política de importancia alguna, podía tomarlos en serio; y ninguno de los partidos radicales de Europa consideró necesario incorporar a su programa ninguna nueva declaración de los derechos humanos. Ni antes ni después de la Segunda Guerra Mundial invocaron las propias víctimas estos derechos fundamentales, que de forma tan evidente les eran negados, en sus muchos intentos por hallar una salida al laberinto de alambradas al que los habían conducido los acontecimientos. Al contrario, las víctimas compartían el desdén y la indiferencia de las potencias ante cualquier tentativa por parte de las sociedades marginales encaminada a exigir una aplicación de los derechos humanos

en un sentido elemental o general.

El fracaso de todas las personas responsables, a la hora de hacer frente a la calamidad de un cuerpo siempre creciente de personas que se veían forzadas a vivir al margen del alcance de cualquier ley tangible con la proclamación de una nueva carta de derechos, no fue, ciertamente, debido a la mala voluntad. Nunca antes los derechos del hombre, proclamados con toda solemnidad por la Revolución francesa y la estadounidense como el nuevo fundamento de las sociedades civilizadas, habían constituido un tema de la práctica política. Durante el siglo XIX, estos derechos habían sido invocados de una forma más bien superficial para defender a los individuos contra el creciente poder del Estado y para mitigar la nueva inseguridad social provocada por la Revolución industrial. Entonces el significado de los derechos humanos adquirió una nueva connotación: se convirtieron en el eslogan habitual de los protectores de los menos privilegiados, en un tipo de ley adicional, un derecho de excepción para aquellos que no tenían algo mejor a lo que recurrir.

La razón por la que este concepto —los derechos humanos — fue tratado como una especie de hijastro por parte del pensamiento político del siglo XIX y por la que ningún partido liberal o radical del siglo XX, incluso cuando surgió la urgente necesidad de exigir la aplicación de estos, consideró conveniente incluirlos en su programa parece obvia: se suponía que los derechos civiles —es decir, los diversos derechos de los ciudadanos en diferentes países— eran una encarnación y la expresión en forma de leyes tangibles de los eternos derechos del hombre, que por sí mismos eran considerados independientes de la ciudadanía y de la nacionalidad. Todos los seres humanos eran ciudadanos de algún tipo de comunidad política; si las leyes de su país no atendían las exigencias de los derechos del hombre se esperaba que fueran cambiadas por la legislación, en los

países democráticos, o mediante la acción revolucionaria en los despóticos.

Los derechos del hombre, supuestamente inalienables, demostraron ser inaplicables —incluso en países cuyas constituciones se sustentaban en ellos— allí donde había personas que habían dejado de ser ciudadanas de un Estado soberano. A este hecho, suficientemente preocupante de por sí, debe añadirse la confusión creada por los numerosos intentos recientes dirigidos a elaborar una nueva carta de los derechos humanos; intentos que han demostrado que nadie parece ser capaz de definir con cierta seguridad cómo son en realidad tales derechos, diferenciados de los derechos del ciudadano. Aunque todo el mundo parece dispuesto a aceptar que la condición de estas personas consiste precisamente en su pérdida de los derechos del hombre, nadie parece saber qué derechos se han menoscabado cuando pierden esos derechos humanos.

La primera pérdida que sufrieron los que quedaron fuera de la ley fue la de su hogar, y esto significaba la pérdida de todo el entramado social en el que habían nacido y en el que habían establecido para sí un lugar diferenciado en el mundo. Esta calamidad dista de carecer de precedentes; en la larga memoria de la historia, las migraciones forzadas de individuos o de grupos de personas, por razones políticas o económicas, aparecen como sucesos cotidianos. Lo que carece de precedentes no es la pérdida de un hogar, sino la imposibilidad de hallar uno nuevo. De repente, ya no había un lugar en la tierra al que pudieran ir los emigrantes sin encontrar las más severas restricciones, ningún país donde pudieran ser asimilados, ningún territorio en el que pudieran hallar una nueva comunidad propia. Esto, además, no tenía nada que ver con ningún problema material de superpoblación. Era un problema, no de espacio, sino de organización política. Nadie había sido consciente de que la

humanidad, considerada durante tanto tiempo bajo la imagen de una familia de naciones, había alcanzado una fase en la que todo el que era arrojado de alguna de estas comunidades cerradas y estrechamente organizadas lo era al mismo tiempo de la familia de naciones.[77]

La segunda pérdida que sufrieron los que quedaron fuera de la ley fue la de la protección del Gobierno, y esto no solo implicaba la pérdida del estatus legal en su propio país, sino en todos los demás. Los tratados de reciprocidad y los acuerdos internacionales habían tejido una red por todo el mundo que permitía al ciudadano de cada país llevar su estatus legal a cualquier parte (así, por ejemplo, un ciudadano alemán bajo el régimen nazi podía hallarse incapacitado para contraer un matrimonio mixto en el extranjero, en razón de las Leyes de Núremberg). Sin embargo, cualquiera que no estuviera comprendido en esa red se encontraba al mismo tiempo fuera de la legalidad (así, durante la última guerra los apátridas estuvieron invariablemente en peor posición que los extranjeros enemigos que todavía seguían protegidos de manera indirecta por sus gobiernos a través de los acuerdos internacionales).

En sí misma, la pérdida de la protección del Gobierno tiene tantos precedentes como la pérdida del hogar. Los países civilizados ofrecían el derecho de asilo a aquellos que, por razones políticas, hubieran sido perseguidos por sus gobiernos, y se trataba de una práctica que, aunque nunca fue incorporada de manera oficial a Constitución alguna, había funcionado bastante bien a lo largo del siglo XIX e incluso en el nuestro. El mal surgió cuando se vio que las nuevas categorías de perseguidos eran demasiado numerosas como para que se los atendiera mediante una práctica no oficial destinada a casos excepcionales. Además, la mayoría difícilmente podía estar cualificada para el derecho de asilo, que, de modo implícito, presuponía convicciones políticas o

religiosas que no estuvieran fuera de la ley en el país de refugio. Los nuevos refugiados eran perseguidos, no por lo que habían hecho o pensado, sino por su condición incambiable: o habían nacido dentro de un tipo inadecuado de raza o de clase o habían sido alistados por el tipo inadecuado de Gobierno, como en el caso del Ejército Republicano español.[78]

Cuanto más aumentaba el número de los que quedaban fuera de la ley, mayor se volvía la tentación de conceder menos atención a los hechos de los gobiernos perseguidores que al estatus de los perseguidos. Y la prueba más evidente fue que estas personas, aunque perseguidas bajo algún pretexto político, dejaron de ser, como había ocurrido con los perseguidos a lo largo de la historia, un compromiso y una imagen vergonzosa para los perseguidores; no eran considerados y difícilmente iban a pretender ser enemigos activos (los pocos millares de ciudadanos soviéticos que abandonaron la Rusia soviética por voluntad propia tras la Segunda Guerra Mundial, hallando asilo en los países democráticos, dañaron más el prestigio de la Unión Soviética que los millones de refugiados de la década de 1920, que pertenecían a la clase inadecuada), puesto que solo eran y parecían ser nada más que seres humanos cuya misma inocencia —desde cualquier punto de vista y en especial desde el del Gobierno perseguidor— era su mayor desgracia. La inocencia, en el sentido de una completa falta de responsabilidad, era la marca de su estado de fuera de la ley, tanto como la sanción de la pérdida de su estatus político.

Por tanto, la necesidad de un reforzamiento de los derechos humanos afectaba solo en apariencia al destino del auténtico refugiado político. Los refugiados políticos, necesariamente pocos en número, todavía disfrutan del derecho de asilo en muchos países, y este derecho actúa de una forma irregular como un sustituto genuino de la ley

nacional.

Uno de los sorprendentes aspectos de nuestra experiencia con los apátridas que se benefician legalmente de la realización de un delito ha sido el hecho de que parece más fácil privar de la legalidad a una persona completamente inocente que a alguien que haya cometido aquel. La famosa frase de Anatole France: «Si me acusan de robar las torres de Notre-Dame solo me queda huir del país» ha asumido una horrible realidad. Los juristas están tan acostumbrados a pensar en la ley en términos de castigo, algo que desde luego siempre nos priva de ciertos derechos, que les puede resultar aún más difícil que al profano reconocer que la privación de la legalidad, es decir, de todos los derechos, ya no tiene relación alguna con delitos específicos.

Esta situación ilustra las numerosas confusiones inherentes al concepto de los derechos humanos. Sea como fuere su definición (vida, libertad y prosecución de la felicidad, según la fórmula estadounidense, o como igualdad ante la ley, libertad, protección para la propiedad y soberanía nacional, según la francesa); sea como fuere como se pueda intentar mejorar una ambigua formulación como la prosecución de la felicidad o una anticuada como el no calificado derecho a la propiedad; la situación real de aquellos a quienes el siglo XX ha empujado fuera del redil de la ley muestra que estos son derechos del ciudadano cuya pérdida no acarrea un estado de absoluta existencia fuera de la ley. El soldado, durante la guerra, se ve privado del derecho a la vida; el delincuente, de su derecho a la libertad; todos los ciudadanos, si ocurre una emergencia, de su derecho a la prosecución de la felicidad; pero nadie afirmaría que en cualquiera de estos casos ha tenido lugar una pérdida de los derechos humanos. Estos derechos, por otra parte, pueden ser garantizados (aunque difícilmente disfrutados) incluso en condiciones de una ilegalidad fundamental.

La calamidad de los que han quedado fuera de la ley no estriba en que se hallen privados de la vida, de la libertad y de la prosecución de la felicidad, o de la igualdad ante la ley y de la libertad de opinión —fórmulas que fueron concebidas para resolver problemas *dentro* de unas comunidades dadas—, sino que ya no pertenecen a comunidad alguna. Su condición no consiste en no ser iguales ante la ley, sino en que no existe ley alguna para ellos; no es que estén oprimidos, sino que nadie desea oprimirlos siquiera. Solo en la última fase de un proceso más bien largo su derecho a la vida puede verse amenazado; solo si continúan siendo perfectamente «superfluos», si no hay nadie que los «reclame», puede hallarse su vida en peligro. Incluso los nazis comenzaron su exterminio de los judíos privándolos de todo estatus legal (el estatus de ciudadanía de segunda clase) y aislándolos del mundo de los vivos mediante su hacinamiento en guetos y en campos de concentración; y antes de enviarlos a las cámaras de gas habían tanteado con cuidado el terreno descubriendo, para su satisfacción, que ningún país reclamaría a estas personas. La cuestión es que antes de que el derecho a la vida se viera amenazado se había creado la condición de una completa ilegalidad.

Lo mismo es cierto hasta un grado irónico respecto del derecho a la libertad, que a veces es considerado como la verdadera esencia de los derechos humanos. No se trata aquí de que los que se encuentren fuera de la ley puedan tener más libertad de movimiento que un delincuente legalmente encarcelado o de que disfruten de mayor libertad de opinión en los campos de internamiento de países democráticos que la que tendrían en cualquier otro dominado por el despotismo, por no mencionar un país totalitario.[79] Pero ni la seguridad física —recibiendo alimento gracias a alguna organización benéfica estatal o privada— ni la libertad de opinión alteran en lo más mínimo su situación fundamental de persona fuera

de la ley. La prolongación de su vida se debe a la caridad y no al derecho, ya que no hay ley alguna que pueda obligar a las naciones a alimentarlos; su libertad de movimiento si la tienen, no les da el derecho de residencia, del que disfruta de manera ordinaria incluso el delincuente encarcelado; y su libertad de opinión es la libertad del loco pues, de todos modos, nada de lo que piensa importa.

Estos últimos puntos son cruciales. La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas las opiniones y efectivas las acciones. Algo mucho más fundamental que la libertad y la justicia, que son derechos de los ciudadanos, se halla en juego cuando la pertenencia a la comunidad en la que se ha nacido ya no es algo corriente y la no pertenencia deja de ser una cuestión voluntaria, o cuando uno se ve en una situación en la que, a menos de que cometa un delito, el trato que recibe de los otros no depende de lo que haga o de lo que no haga. Este caso extremo, y ningún otro, describe la situación de las personas privadas de derechos humanos. Se hallan privados no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción; no del derecho a pensar lo que les plazca, sino del derecho a la opinión. Privilegios en algunos casos, injusticias en la mayoría, los acontecimientos favorables y los desfavorables les sobrevienen como accidentes y sin ninguna relación con lo que hagan, lo que hicieran o lo que puedan hacer.

Llegamos a ser conscientes de la existencia del derecho a tener derechos (y esto significa vivir en un marco en el que uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y del derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada solo cuando emergieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos a causa de la nueva situación política global. Lo malo no es que esta calamidad surgiera de alguna falta de civilización, del atraso o

de la mera tiranía, sino que, por el contrario, aquella no pudiera ser reparada porque ya no existía ningún lugar «incivilizado» en la tierra, ya que, tanto si nos gusta como si no, en realidad hemos empezado a vivir en Un Mundo. Solo en una humanidad del todo organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del estatus político con la expulsión del conjunto de la humanidad.

Antes de esto, lo que hoy denominamos «derecho humano» hubiera sido considerado como una característica general de la condición humana que ningún tirano podía arrebatar. Su pérdida significa la pérdida de la relevancia de la palabra (y el hombre, desde Aristóteles, ha sido definido como un ser que domina el poder de la palabra y del pensamiento) y la pérdida de toda relación humana (y el hombre, también desde Aristóteles, ha sido considerado como el «animal político», aquel que, por definición, vive en una comunidad), la pérdida, en otras palabras, de algunas de las más esenciales características de la vida humana. Hasta cierto punto, esta era la horrible situación de los esclavos, a quienes por eso Aristóteles no incluía entre los seres humanos. La ofensa fundamental de la esclavitud contra los derechos humanos no estribaba en que significara una privación de la libertad (que puede suceder en muchas otras ocasiones), sino en que excluyera a una cierta categoría de personas incluso de la posibilidad de luchar por la libertad —una lucha posible bajo la tiranía e incluso en las desesperadas condiciones del terror moderno (pero no en las de la vida en un campo de concentración)—. El crimen de la esclavitud contra la humanidad no comenzó cuando un pueblo derrotó y esclavizó a sus enemigos (aunque, desde luego, eso ya era suficientemente perjudicial), sino cuando la esclavitud se convirtió en una institución en la que algunos hombres «nacían» libres y otros «nacían» esclavos, cuando se olvidó que era el hombre quien había privado a sus semejantes de la

libertad y cuando la sanción por este crimen fue atribuida a la naturaleza. Sin embargo, a la luz de los acontecimientos recientes, es posible decir que incluso los esclavos todavía pertenecían a algún tipo de comunidad humana; su trabajo era necesario, utilizado y explotado, y esto los mantenía en el marco de la humanidad. Ser un esclavo significaba, después de todo, poseer un carácter distintivo, un lugar en la sociedad —más que la abstracta desnudez de ser humano y nada más que humano—. Así pues, la calamidad que ha sobrevenido a un creciente número de personas no ha consistido en la pérdida de derechos específicos, sino en la pérdida de una comunidad que quiera y pueda garantizar cualesquiera derechos. El hombre, así, puede perder todos los llamados derechos del hombre sin perder su cualidad esencial como tal, su dignidad humana. Solo la pérdida del propio gobierno político lo expulsa de la humanidad.

El derecho que corresponde a esta pérdida y que ni siquiera se mencionó nunca entre los derechos humanos no puede ser expresado entre las categorías del siglo XVIII porque estas presumen que los derechos proceden directamente de la «naturaleza» del hombre —y por ello importa poco, relativamente, si la naturaleza es concebida en términos de ley natural o en términos de un ser creado a imagen de Dios, siempre que concierna a los derechos «naturales» o a los mandamientos divinos—. El factor decisivo es que estos derechos y la dignidad humana que confieren tendrían que seguir siendo válidos aunque solo existiera un ser humano en la tierra; son independientes de la pluralidad humana y deberían seguir siendo válidos aunque el correspondiente ser humano sea expulsado de la comunidad humana.

Cuando los derechos del hombre fueron proclamados por vez primera se consideraban como independientes de la historia y de los privilegios que esta había conferido a ciertos estratos de la sociedad. La nueva independencia constituyó la

recién descubierta dignidad del hombre. Desde el principio, esta nueva dignidad fue de una naturaleza más bien ambigua. Los derechos históricos fueron reemplazados por los derechos naturales, la «naturaleza» ocupó el lugar de la historia y, de manera tácita, se asumió que la naturaleza resultaba menos extraña que la historia a la esencia del hombre. El mismo lenguaje de la *Declaración de independencia*, al igual que el de la *Déclaration des droits de l'homme* —«inalienables», «otorgados por el nacimiento», «verdades evidentes por sí mismas»—, implica la creencia en un tipo de «naturaleza» humana que estaría sujeta a las mismas leyes de crecimiento que las del individuo y de la que podrían deducirse derechos y leyes. Hoy quizá estemos mejor cualificados para juzgar con exactitud el valor de esta naturaleza «humana»; en cualquier caso, nos ha mostrado potencialidades que no eran conocidas, y ni siquiera sospechadas, por la filosofía y la religión occidentales, que han definido y redefinido durante más de tres mil años esta «naturaleza». Pero no es solo el aspecto humano de esa naturaleza lo que nos ha resultado discutible. Desde que el hombre aprendió a dominarla, hasta el punto de que la destrucción de toda la vida orgánica de la tierra mediante instrumentos fabricados por los humanos se ha tornado concebible y técnicamente posible, se ha alienado de la naturaleza. Desde que el conocimiento más profundo de los procesos naturales introdujo serias dudas acerca de la existencia de leyes naturales, la propia naturaleza ha asumido un aspecto siniestro. ¿Cómo cabría deducir leyes y derechos de un universo que en apariencia no conoce una u otra categoría?

El hombre del siglo XX ha llegado a emanciparse de la naturaleza hasta el mismo grado que el hombre del siglo XVIII lo hizo de la historia. La historia y la naturaleza se han tornado igual de extrañas para nosotros, principalmente en el sentido de que la esencia del hombre ya no puede ser

comprendida en términos de una u otra categoría. Por otra parte, la humanidad, que en el siglo XVIII, en la terminología kantiana, no era más que una idea ordenadora, hoy se ha convertido en un hecho ineludible. Esta nueva situación, en la que la «humanidad» ha asumido, en efecto, el papel antaño atribuido a la naturaleza o a la historia, significa en este contexto que el derecho a tener derechos o el derecho de cada individuo a pertenecer a la humanidad tendría que ser garantizado por la humanidad misma. No es en absoluto seguro que ello pueda ser posible, pues contra los intentos humanitarios mejor intencionados de obtener de las organizaciones internacionales nuevas declaraciones de los derechos humanos, debería comprenderse que esta idea trasciende la esfera actual de la ley internacional que todavía opera en términos de acuerdos recíprocos y de tratados entre estados soberanos; por el momento, no existe una esfera que se halle por encima de las naciones. Además, este dilema no podría ser en modo alguno eliminado mediante el establecimiento de un «Gobierno mundial». Semejante Gobierno se halla, desde luego, dentro del terreno de lo posible, pero cabe sospechar que en realidad podría diferir de manera considerable de la versión promovida por las organizaciones idealistas. Los crímenes contra los derechos humanos, que se han convertido en una especialidad de los regímenes totalitarios, siempre pueden ser justificados con el pretexto de que lo justo equivale a lo bueno o útil para el conjunto diferenciado de sus partes. (El lema de Hitler «Justo es lo que es bueno para el pueblo alemán» constituye solo la fórmula vulgarizada de una concepción de la ley que puede encontrarse en todas partes y que, en la práctica, solo será ineficaz mientras las tradiciones más antiguas pervivan en las constituciones.) Una concepción de la ley que identifica lo que es justo con la noción de lo que es útil —para el individuo, para la familia, para el pueblo o para una mayoría

— llega a ser inevitable una vez que las medidas absolutas y trascendentes de la religión o de la ley de la naturaleza pierden su autoridad. Y este predicamento no queda en manera alguna resuelto aunque la unidad a la que se le aplique «lo útil para» sea tan amplia como la humanidad misma, pues resulta completamente concebible, y se halla incluso en el terreno de las posibilidades políticas prácticas, que un buen día una humanidad muy organizada y mecanizada llegue a la conclusión totalmente democrática —es decir, por una decisión mayoritaria— de que para el conjunto de la humanidad sería mejor proceder a la liquidación de algunas de sus partes. Aquí, en los problemas de la realidad de hecho, nos enfrentamos con una de las más antiguas confusiones de la filosofía política, que solo pudo permanecer inadvertida mientras una teología cristiana estable proporcionó el marco de todos los problemas políticos y filosóficos, pero que hace mucho tiempo obligó a Platón a decir: «No es el hombre, sino Dios quien debe ser la medida de todas las cosas».[80]

Estos hechos y reflexiones ofrecen lo que parece ser una irónica, amarga y tardía confirmación de los famosos argumentos con los que Edmund Burke se opuso a la *Declaración de los derechos del hombre* de la Revolución francesa.[81] Parecen constatar su afirmación de que los derechos humanos eran una «abstracción», de que resultaba mucho más práctico apoyarse en la «herencia vinculante» de los derechos que uno transmite a sus propios hijos como la vida misma y reclamar los derechos propios como «derechos de un inglés» más que como derechos inalienables del hombre.[82] Según Burke, los derechos de los que disfrutamos proceden «de dentro de la nación», de forma tal que no se necesitan como fuente de la ley ni la ley natural, ni

los mandamientos divinos, ni ningún concepto de la humanidad, como el de la «raza humana» de Robespierre.[83]

La solidez pragmática del concepto de Burke parece hallarse más allá de toda duda a la luz de nuestras múltiples experiencias. Y es que no solo la pérdida de los derechos nacionales entrañó en todos los casos la de los derechos humanos; hasta ahora, la restauración de los derechos humanos, como lo prueba el reciente caso del Estado de Israel, solo se ha logrado a través de la restauración o del establecimiento de los derechos nacionales.[84] La concepción de los derechos humanos, sustentada en la supuesta existencia del ser humano como tal, se quebró en el momento en que quienes afirmaban creer en ella se enfrentaron por vez primera con personas que habían perdido todas las demás cualidades, además de las relaciones específicas —excepto las que seguían siendo humanas—. El mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano. Y a la vista de las condiciones políticas objetivas, resulta difícil señalar cómo los conceptos del hombre en los que descansan los derechos humanos —esto es, que está creado a la imagen de Dios (en la fórmula estadounidense), o que es el representante de la humanidad, o que alberga dentro de sí mismo las sagradas exigencias de la ley natural (en la fórmula francesa), podrían haber contribuido a hallar una solución al problema.

Los supervivientes de los campos de exterminio, los encerrados en los campos de concentración y de internamiento, e incluso los apátridas relativamente afortunados, podían ver sin los argumentos de Burke que la abstracta desnudez de ser nada más que humanos representaba su mayor peligro. Por ello eran considerados como salvajes, y temerosos de acabar por ser considerados como bestias insistieron en su nacionalidad, el último símbolo de su antigua ciudadanía, como el único vestigio de

su relación con la humanidad. Su desconfianza hacia los derechos naturales y su preferencia por los derechos nacionales proceden, precisamente, de su comprensión de que los derechos naturales son concedidos incluso a los salvajes. Burke ya temía que los derechos naturales «inalienables» solo confirmarían el derecho del «salvaje desnudo»[85] y que por tanto reducirían a las naciones civilizadas al estado de salvajismo, porque únicamente los salvajes pueden recurrir nada más que al hecho mínimo de su origen humano; las personas se aferran de manera aún más desesperada a su nacionalidad cuando han perdido los derechos y la protección que tal nacionalidad les daba. Solo su pasado con su «herencia vinculante» parece confirmar el hecho de que todavía pertenecen al mundo civilizado.

Si un ser humano pierde su estatus político, según las implicaciones de los derechos innatos e inalienables del hombre, llegaría exactamente a la situación para la que están concebidas las declaraciones de semejantes derechos generales. En realidad, el caso es necesariamente opuesto. Parece como si un hombre que no es nada más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible que otras personas lo traten como a un semejante. Esta es una de las razones por las que resulta mucho más difícil destruir la personalidad legal de un delincuente, la de un hombre que ha asumido la responsabilidad de un acto cuyas consecuencias determinan ahora su destino, que la de aquel a quien se le han denegado todas las responsabilidades humanas comunes.

Por ello los argumentos de Burke cobran un significado suplementario si únicamente examinamos la condición general humana de aquellos que han sido expulsados de todas las comunidades políticas. Al margen del trato que han recibido, con independencia de las libertades o de la opresión, de la justicia o de la injusticia, han perdido todas aquellas

partes del mundo y todos aquellos aspectos de la existencia humana que son el resultado de nuestro trabajo común, producto del artificio humano. Si la tragedia de las tribus salvajes reside en que viven en una naturaleza inalterada que no pueden dominar, de cuya abundancia o frugalidad dependen para vivir, en que viven y mueren sin dejar ningún rastro, sin haber contribuido en algo a un mundo común, entonces esas personas fuera de la ley resultan arrojadas a un estado de naturaleza peculiar. Desde luego, no son bárbaros; algunos, además, pertenecen a los estratos más cultos de sus respectivos países; sin embargo, en un mundo que ha liquidado casi por completo el salvajismo, aparecen como las primeras señales de una posible regresión de la civilización.

Cuanto más desarrollada está una civilización, más evolucionado se halla el mundo que ha producido y más a gusto se sienten los hombres dentro del artificio humano —más hostiles se sentirán respecto de todo lo que no han producido, de todo lo que simple y misteriosamente se les ha otorgado—. El ser humano que ha perdido su lugar en una comunidad, su estatus político en la lucha de su época y la personalidad legal que hace de sus acciones y de parte de su destino un conjunto consistente, queda abandonado con aquellas cualidades que normalmente solo pueden destacar en la esfera de la vida privada y que deben permanecer indiferenciadas, en la mera existencia, en todas las cuestiones de carácter público. Esta simple existencia, es decir, todo lo que se nos otorga de manera misteriosa por el nacimiento y que incluye la forma de nuestros cuerpos y el talento de nuestras mentes, solo puede referirse adecuadamente a los imprevisibles azares de la amistad y de la simpatía, o a la enorme e incalculable gracia del amor, como dijo Agustín: *Volo ut sis* («Quiero que seas»), sin ser capaz de dar una razón particular para semejante afirmación suprema e insuperable. [86]

Desde los griegos sabemos que una vida política muy evolucionada alberga una enraizada suspicacia hacia esta esfera privada, una profunda hostilidad contra el inquietante milagro contenido en el hecho de que cada uno de nosotros esté hecho como es —singular, único, incambiable—. Toda esta esfera de lo meramente otorgado, relegada a la vida privada en la sociedad civilizada, constituye una amenaza permanente para la esfera pública, porque la esfera pública está tan consecuentemente basada en la ley de la igualdad como la esfera privada lo está en la ley de la diferencia y de la diferenciación universales. La igualdad, en contraste con todo lo que la simple existencia implica, no nos es otorgada, sino que representa el resultado de la organización humana por cuanto es guiada por el principio de la justicia. No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente los mismos derechos.

Nuestra vida política descansa en la presunción de que podemos producir la igualdad a través de la organización, porque el hombre puede actuar en un mundo común, cambiarlo y construirlo, junto con sus iguales y solo con sus iguales. El fondo oscuro de lo meramente otorgado, el fondo constituido por nuestra naturaleza incambiable y única, penetra en la escena política como un extraño que en sus diferencias del todo obvias nos recuerda las limitaciones de la actividad humana, que son idénticas a las limitaciones de la igualdad humana. La razón por la que las comunidades políticas muy desarrolladas, tales como las antiguas ciudades Estado o las modernas naciones Estado, insisten tan a menudo en la homogeneidad étnica es que esperan eliminar tan pronto como sea posible aquellas diferencias y diferenciaciones naturales y omnipresentes que, por sí mismas, provocan un odio, una desconfianza y una discriminación latentes porque denotan con demasiada

claridad la existencia de esas esferas en las que los hombres no pueden actuar ni cambiar a voluntad, es decir, las limitaciones del artificio humano. El «extranjero» es un símbolo pavoroso del hecho de la individualidad como tal y denota aquellos terrenos en los que el hombre no puede cambiar ni puede actuar y hacia los que, por eso, muestra una clara tendencia a destruir. Si un negro en una comunidad blanca es considerado nada más que un negro, pierde, junto con su derecho a la igualdad, esa libertad de acción que es específicamente humana; todas sus acciones se explican ahora como consecuencias «necesarias» de algunas cualidades «negras»; se ha convertido en un espécimen de una especie animal llamada «hombre». En gran parte sucede lo mismo con aquellos que han perdido todas las cualidades políticas distintivas y se han convertido en seres humanos y nada más. Es indudable que allí donde la vida pública y su ley de igualdad se imponen por completo, allí donde una civilización logra eliminar o reducir al mínimo el oscuro fondo de la diferencia, esa misma vida pública concluirá en una completa petrificación y será castigada, por así decirlo, por haber olvidado que el hombre solo es el dueño y no el creador del mundo.

El mayor peligro derivado de la existencia de personas obligadas a vivir al margen del mundo corriente es que, en medio de la civilización, son devueltas a lo que se les otorgó de manera natural, a su simple diferenciación. Carecen de esa tremenda igualación de diferencias que surge del hecho de ser ciudadanos de alguna comunidad y, como ya no se les permite tomar parte en el artificio humano, comienzan a pertenecer a la raza humana de la misma manera que los animales pertenecen a una determinada especie animal. La paradoja que se halla implícita en la pérdida de los derechos humanos es que semejante pérdida coincide con el instante en que una persona se convierte en un ser humano en general

—sin una profesión, sin una nacionalidad, sin una opinión, sin un hecho por el que identificarse y especificarse— *y* diferente en general, representando en exclusiva su propia individualidad absolutamente única que, privada de expresión dentro de un mundo común y de acción sobre este, pierde todo su significado.

El peligro de la existencia de tales personas es doble: en primer lugar, y lo más obvio, su número siempre creciente amenaza nuestra vida política, nuestro artificio humano, el mundo que es resultado de nuestro esfuerzo común y coordinado, de la misma manera, o quizá de un modo aún más aterrador, que los elementos salvajes de la naturaleza amenazaron una vez la existencia de las ciudades y de los campos constituidos por el hombre. Ya no es probable que surja ese peligro mortal desde el exterior para cualquier civilización. La naturaleza ha sido dominada y ya no hay bárbaros que amenacen con destruir lo que no pueden comprender, como los mongoles amenazaron Europa durante siglos. Incluso la aparición de gobiernos totalitarios es un fenómeno interior, no exterior, a nuestra civilización. El peligro estriba en que una civilización global e interrelacionada universalmente puede producir bárbaros en su propio medio, obligando a millones de personas a llegar a condiciones que, a pesar de todas las apariencias, son las condiciones de los salvajes.[87]

DOMINACIÓN TOTAL

Los campos de concentración y exterminio de los regímenes totalitarios sirven como laboratorios en los que se pone a prueba la creencia fundamental del totalitarismo de que todo es posible. En comparación con este, todos los demás experimentos revisten una importancia secundaria, incluidos aquellos realizados en el ámbito de la medicina, cuyos horrores han sido expuestos con detalle en los procesos contra los médicos del Tercer Reich, aunque resulta característico que tales laboratorios fueran utilizados para experimentos de todo tipo.[88]

La dominación total, que aspira a organizar la infinita pluralidad y la diferenciación de los seres humanos como si la humanidad fuese justamente un individuo, solo sería posible si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que pudieran intercambiarse al azar cada uno de estos haces de reacciones. El problema reside en fabricar algo que no existe, es decir, un tipo de especie humana que se parezca a otras especies animales, cuya única «libertad» consistiría en «preservar la especie».[89] La dominación trata de lograr este objetivo tanto a través del adoctrinamiento ideológico de las formaciones de élite como a través del terror absoluto en los campos; y las atrocidades para las que son implacablemente empleadas las formaciones de élite se han convertido, en realidad, en una aplicación práctica del adoctrinamiento ideológico —un terreno de pruebas en el que este debe

demostrarse—, mientras que se supone que el aterrador espectáculo de los mismos campos ha de proporcionar la comprobación «teórica» de la ideología.

Los campos son concebidos no solo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los fantásticos experimentos de eliminar, en condiciones científicamente controladas, la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar la personalidad humana en una simple cosa, algo que ni siquiera son los animales, porque el perro de Pavlov, que como sabemos había sido preparado para comer no cuando tuviera hambre, sino cuando sonara una campana, era un animal pervertido.

En circunstancias normales esto jamás puede ser llevado a cabo, porque la espontaneidad no puede ser eliminada por completo mientras no solo esté conectada con la libertad humana, sino con la misma vida, en el sentido de estar simplemente vivo. Solo en los campos de concentración es posible semejante experimento, y por eso no son solo *la société la plus totalitaire encore réalisée* (David Rousset), sino la guía social ideal de dominación total en general.[90] De la misma manera que la estabilidad del régimen totalitario depende del aislamiento del mundo ficticio del movimiento respecto del mundo exterior, el experimento de dominación total en los campos de concentración depende del aislamiento de todos los demás respecto del mundo, del mundo de los vivos en general, incluso del mundo exterior de un país bajo dominación totalitaria. Este aislamiento explica la irrealidad peculiar y la falta de credibilidad que caracteriza a todos los relatos sobre los campos de concentración y que constituye una de las principales dificultades para la verdadera comprensión de la dominación totalitaria, la cual permanece o desaparece al mismo tiempo que la existencia de estos campos de concentración y de exterminio, porque, por

improbable que pueda parecer, tales campos constituyen la verdadera institución central del poder organizador totalitario.

Hay numerosos informes de supervivientes.[91] Cuanto más auténticos son, menos tratan de comunicar lo que rehúye la comprensión y la experiencia humana —los sufrimientos, es decir, lo que transforma a los hombres en «animales que no se quejan»—.[92] Ninguno de esos relatos inspira a los hombres las pasiones de ultraje y simpatía mediante las cuales se han sentido siempre movilizados en pro de la justicia. Al contrario, cualquiera que hable o escriba acerca de los campos de concentración es considerado un sospechoso; y si quien habla ha regresado decididamente al mundo de los vivos, él mismo se siente asaltado por dudas con respecto a su verdadera sinceridad, como si hubiese confundido una pesadilla con la realidad.[93]

Esta duda de las personas respecto de sí mismas y respecto de la realidad de su propia experiencia solo revela lo que los nazis siempre habían sabido: que los hombres resueltos a cometer crímenes hallarán oportuno organizarlos en la escala más vasta y más improbable, no solo porque ello torna inadecuados y absurdos todos los castigos proporcionados por el sistema legal, sino porque la misma inmensidad de los crímenes garantiza que los asesinos, que proclaman su inocencia con toda clase de mentiras, serán creídos con mayor facilidad que sus víctimas, que dicen la verdad. Los nazis ni siquiera llegaron a considerar necesario reservarse para sí este descubrimiento. Hitler hizo publicar millones de ejemplares de su libro, en el que declaraba que, para tener éxito, una mentira tiene que ser enorme lo que no impidió que la gente le creyera. Del mismo modo, la afirmación de los nazis, repetida *ad nauseam,* de que los judíos serían exterminados como piojos (es decir, con gases venenosos) no impidió a nadie *no* creerles.

Existe una gran tentación de desembarazarse de lo intrínsecamente increíble por medio de racionalizaciones liberales. En cada uno de nosotros acecha un liberal que nos halaga con la voz del sentido común. El camino hacia la dominación totalitaria pasa por muchas fases intermedias, para las cuales podemos hallar numerosos precedentes y analogías. El terror extraordinariamente sangriento de la fase inicial de la dominación totalitaria sirve, desde luego, al propósito exclusivo de derrotar a los adversarios y de hacer imposible toda oposición ulterior; pero el terror total solo comienza después de haber sido superada esta fase inicial y cuando el régimen ya no tiene nada que temer de la oposición. En este contexto se ha señalado con frecuencia que en semejante caso los medios se han convertido en el fin, aunque, después de todo, esto solo es el reconocimiento, bajo un paradójico disfraz, de que ya no se aplica la categoría que afirma que «el fin justifica los medios», la categoría de que el terror ha perdido su «finalidad», de que ya no son los medios los que asustan a la gente. Tampoco basta ya la explicación de que la revolución, como en el caso de la francesa, está devorando a sus propios hijos, porque el terror continúa incluso después de que haya sido devorado cada uno de los que pudieran ser descritos en una capacidad o en otra como hijos de la revolución —las facciones rusas, los centros de poder del partido, el ejército y la burocracia—. Muchos de los hechos que en nuestros días se han convertido en la especialidad del Gobierno totalitario son muy bien conocidos a través del estudio de la historia. Siempre ha habido guerras de agresión; las matanzas de las poblaciones hostiles tras una victoria carecieron de frenos hasta que los romanos las mitigaron introduciendo el *parcere subiectis*;[94] a través de los siglos, el exterminio de las poblaciones nativas corrió parejo con la colonización de las Américas, Australia y África; la esclavitud es una de las más antiguas instituciones de la

humanidad, y todos los imperios de la Antigüedad se hallaban basados en el trabajo de los esclavos propiedad del Estado, que erigían sus edificios públicos. Ni siquiera fueron invención de los movimientos totalitarios los campos de concentración. Emergieron por vez primera durante la guerra de los bóeres, a comienzos de siglo, y siguieron siendo utilizados en la Unión Sudafricana tanto como en India para los «elementos indeseables»; también aquí hallamos por vez primera el término «custodia protectora», que fue más tarde adoptado por el Tercer Reich. Estos campos se corresponden en muchos aspectos con los campos de concentración del comienzo de la dominación totalitaria; eran utilizados para «sospechosos» cuyos delitos no podían ser probados y que no podían ser sentenciados tras procesos legales ordinarios. Todo ello señala claramente los métodos totalitarios de dominación; todos estos son elementos que se utilizan, desarrollan y cristalizan sobre la base del principio nihilista de que «todo está permitido», que heredaron y dieron por supuesto. Pero allí donde estas nuevas formas de dominación asumen su estructura auténticamente totalitaria superan este principio, que sigue ligado a los motivos utilitarios y al interés propio de los dominadores y penetran en un terreno que hasta ahora nos resultaba por completo desconocido: el terreno en el que «todo es posible». Y, de forma bastante característica, este es precisamente el terreno que no puede quedar limitado por motivos utilitarios ni por el interés propio, cualquiera que sea el contenido de este.

Lo que se subleva contra el sentido común no es el principio nihilista de que «todo está permitido», que ya se hallaba contenido en la concepción utilitaria y decimonónica del sentido común; lo que el sentido común y la «gente normal» se niegan a creer es que todo sea posible.[95] En la experiencia presente o recibida tratamos de comprender elementos que, simplemente, superan nuestra capacidad de

comprensión. Tratamos de clasificar algo como criminal, algo para lo que, como todos sentimos, no había sido concebida semejante categoría. ¿Qué significado tiene el concepto de «asesinato» cuando nos enfrentamos con la producción de cadáveres en masa? Tratamos de comprender el comportamiento psicológico de los internados en los campos de concentración y de los hombres de las SS, cuando lo que debe comprenderse es que el verdadero espíritu *puede* ser destruido sin llegar siquiera a la destrucción física del hombre; y también que, desde luego, el espíritu, el carácter y la individualidad, en determinadas circunstancias solo parecen expresarse por la rapidez o la lentitud con la que se desintegran.[96] En cualquier caso, el resultado final es el hombre inanimado, es decir, el hombre que ya no puede ser comprendido a nivel psicológico y cuyo retorno al mundo psicológicamente humano, o inteligiblemente humano de otra forma, se parece mucho a la resurrección de Lázaro. Todas las declaraciones del sentido común, tanto si son de naturaleza psicológica como sociológica, sirven solo para animar a aquellos que únicamente consideran lo «superficial» de la «vida en el horror».[97]

Si es cierto que los campos de concentración representan la institución más consecuente de la dominación totalitaria, la «vida en el horror» parecería indispensable para la comprensión del totalitarismo. Pero la reminiscencia no puede lograr más de lo que logra el incomunicativo relato de un testigo ocular. En ambos casos existe una tendencia inherente a apartarse de la experiencia; de manera instintiva o racional, ambos tipos de relatos denotan la conciencia del abismo que separa el mundo de los vivos del de los muertos vivos, de no poder proporcionar más que una serie de hechos recordados que parecen tan increíbles para aquellos que los relatan como para quienes los escuchan. Solo pueden permitirse seguir pensando en esos horrores las temerosas

imaginaciones de aquellos que se han sentido conmovidos por semejantes hechos, pero que no los han sufrido en su propia carne; las de aquellos que, en consecuencia, se ven libres del terror bestial y desesperado que, cuando uno se enfrenta con el terror presente y real, paraliza de modo inexorable todo lo que no sea una simple reacción. Tales pensamientos solo resultan útiles para la percepción de los contextos políticos y para la movilización de las pasiones políticas. La verdadera experiencia del horror, más que la reflexión acerca de tales horrores, es la que en realidad puede determinar un cambio de personalidad del tipo que sea. La reducción de un hombre a un haz de reacciones lo separa tan radicalmente como una enfermedad mental de todo lo que dentro de él es personalidad o carácter. Cuando, como Lázaro, surge de los muertos, halla su personalidad o su carácter inalterado, justo como él los dejó.

De la misma manera que el horror, o la vida en el horror, no puede provocar en los hombres un cambio de carácter, no puede hacer a los hombres mejores o peores, tampoco puede convertirse en el sustrato de una comunidad o de un partido en su sentido más estrecho. Los intentos de construir una élite europea con un programa de comprensión intraeuropea basado en la experiencia común europea de los campos de concentración fracasaron de la misma manera que los intentos que siguieron a la Primera Guerra Mundial para extraer conclusiones políticas de la experiencia internacional de la generación del frente. En ambos casos resultó que las mismas experiencias solo podían comunicar banalidades nihilistas.[98] Las consecuencias políticas, tales como el pacifismo de la posguerra, por ejemplo, se derivaban del temor general a la guerra, no de la experiencia de la guerra. En lugar de producir un pacifismo desprovisto de realidad, la percepción de la estructura de las guerras modernas, guiadas y movilizadas por el miedo, podía haber conducido a la

comprensión de que la única norma para una guerra necesaria era la lucha contra las condiciones en las cuales la gente ya no desea vivir, y nuestra experiencia sobre el infierno atormentador de los campos totalitarios nos ha ilustrado muy bien acerca de la posibilidad de semejantes condiciones.[99] Así, el temor a los campos de concentración y la resultante percepción sobre la naturaleza de la dominación total pueden servir para invalidar todas las anticuadas diferenciaciones políticas de la derecha a la izquierda y para introducir, junto y sobre ellas, el sistema de medición más importante con el fin de juzgar los acontecimientos de nuestro tiempo, es decir, para determinar si sirven o no sirven a la dominación totalitaria.

En cualquier caso, la imaginación temerosa tiene la gran ventaja de disolver las interpretaciones sofístico-dialécticas de la política que se sustentan en la superstición de que algo bueno puede resultar del mal. Semejante acrobacia dialéctica poseía una cierta apariencia de justificación mientras que lo peor que un hombre podía infligir a otro era la muerte. Pero, como hoy sabemos, la muerte solo es un mal limitado. El asesino que mata a un hombre —a un hombre que, en cualquier caso, tiene que morir— todavía se mueve en un terreno que nos es familiar, el de la vida y el de la muerte; ambos tienen una necesaria conexión sobre la que se halla establecida la dialéctica, incluso aunque no siempre se tenga conciencia de ello. El asesino deja un cadáver tras de sí y no pretende que su víctima no haya existido antes; si borra todos los rastros son los de su propia identidad, y no los del recuerdo y del dolor de las personas que amaban a la víctima; destruye una vida, pero no destruye el hecho de la misma existencia.

Los nazis, con la precisión que los caracterizaba, acostumbraban a registrar sus operaciones en los campos de concentración con la rúbrica «bajo cubierta de la noche»

(*Nacht und Nebel*).[100] El radicalismo de las medidas encaminadas a tratar a la gente como si nunca hubiera existido, con el fin de hacerla desaparecer —en el sentido literal de la palabra—, con frecuencia no resulta evidente a primera vista, porque ni el sistema alemán ni el ruso son uniformes, sino que consisten en una serie de categorías en las que las personas son tratadas de un modo muy diferente. En el caso de Alemania, tales categorías solían darse en el mismo campo, aunque sin estar en contacto unas con otras. El aislamiento entre las categorías solía ser aún más estricto que el aislamiento respecto del mundo exterior. Así, al margen de consideraciones raciales, durante la guerra los ciudadanos escandinavos eran tratados por los alemanes de una forma completamente diferente a la de los miembros de otros pueblos, aunque dichos escandinavos fueran enemigos declarados de los nazis. Los otros, a su vez, se dividían en dos grupos: el de aquellos cuyo «exterminio» se hallaba fijado en la agenda para una fecha inmediata (como en el caso de los judíos) o podía esperarse en un futuro previsible (como en el caso de los polacos, los rusos y los ucranianos) y el de aquellos que no se veían afectados por instrucciones relativas a semejante «solución final» general, como en el caso de los franceses y de los belgas. En Rusia, por otra parte, hemos de distinguir tres sistemas más o menos independientes: en primer lugar, están los grupos de auténticos trabajadores forzados, que viven en relativa libertad y son sentenciados a periodos limitados; en segundo lugar, están los campos de concentración, en los que el material humano es explotado de manera implacable y donde el índice de mortalidad resulta extraordinariamente elevado, pero que, en esencia, se hallan organizados para fines relacionados con el trabajo; y en tercer lugar, están los campos de aniquilamiento, en donde los internados son exterminados de manera sistemática a través del hambre y de la ausencia de cuidados.

El horror auténtico de los campos de concentración y exterminio radica en el hecho de que los internados, aunque consigan mantenerse vivos, se hallan aislados del mundo de los vivos de un modo más efectivo que si hubieran muerto, porque el terror impone el olvido. Aquí el homicidio es tan impersonal como el aplastamiento de un mosquito. Cualquiera puede morir como resultado de la tortura sistemática, de la inanición o porque el campo esté repleto y sea preciso liquidar el superfluo material humano. De la misma manera, puede resultar que, por escasez de nuevos envíos humanos, surja el peligro de la despoblación de los campos y se dé la orden de reducir a cualquier precio el índice de mortalidad.[101] David Rousset tituló su relato sobre el periodo que pasó en un campo de concentración alemán *Les jours de notre mort*, y, desde luego, sucede como si existiera una posibilidad de dar permanencia al mismo proceso de morir y de imponer una condición en la que tanto la muerte como la vida son, en efecto, obstruidas por igual.

Es la aparición de algún mal radical, desconocido con anterioridad por nosotros, la que pone fin a la noción de desarrollo y transformación de cualidades. Aquí no hay normas políticas ni históricas ni simplemente morales, sino, a lo sumo, la comprensión de que la política moderna implica algo que en realidad nunca debiera haber estado, tal como nosotros comprendemos la política, es decir, o todo o nada — todo ello significa una indeterminada infinidad de formas de vida en común o nada, porque para los seres humanos una victoria de los campos de concentración significaría el mismo destino inexorable que el empleo de la bomba de hidrógeno supondría para el destino de la raza humana.

No existen paralelismos para la vida en los campos de concentración. Su horror nunca puede ser abarcado por completo por la imaginación por la simple razón de que permanecen al margen de la vida y de la muerte; nunca puede

ser del todo descrito porque el superviviente retorna al mundo de los vivos, lo que hace que le resulte imposible creer por completo en sus propias experiencias pasadas. Es como si hubiera tenido que relatar lo sucedido en otro planeta, porque el estatus de los internados para el mundo de los vivos, donde se supone que nadie sabe si tales internados viven o han muerto, es tal y como si jamás hubieran nacido. Por ello, todos los paralelismos crean confusión y distraen la atención de lo que es esencial. Aunque el trabajo forzado en las prisiones y en las colonias penitenciarias, la deportación y la esclavitud parecen, por un momento, ofrecer comparaciones válidas, en un examen más atento se advierte que no llevan a parte alguna.

El trabajo forzado como castigo se halla limitado en el tiempo y en la intensidad. El condenado conserva sus derechos sobre su cuerpo; no es absolutamente torturado ni es absolutamente dominado. La deportación solo expulsa al deportado de una parte del mundo a otra parte del mundo también habitada por seres humanos; no lo excluye por completo del mundo humano. A través de la historia, la esclavitud ha constituido una institución dentro de un orden social; los esclavos no eran, como ocurre con los internados en los campos de concentración, apartados de la vista y, por ello, de la protección de sus semejantes. Como instrumentos de trabajo, tenían un precio definido y, como propiedad, un valor definido. El internado en el campo de concentración no tiene precio, porque siempre puede ser sustituido; nadie sabe a quién pertenece, ya que nunca ha sido visto. Desde el punto de vista de una sociedad normal resulta absolutamente superfluo, aunque en tiempos de aguda escasez de mano de obra, como en Rusia y en Alemania durante la guerra, es empleado para el trabajo.

El campo de concentración como institución no fue establecido en beneficio de cualquier posible rendimiento

laboral; la única función económica permanente en el campo ha sido la financiación de su propio aparato supervisor; así, desde el punto de vista económico, los campos de concentración existen principalmente para su propio beneficio. Cualquier trabajo que haya sido realizado hubiera podido ser acometido mejor y a menor precio en condiciones diferentes.[102] En especial Rusia, cuyos campos de concentración son descritos sobre todo como campos de trabajo forzado porque la burocracia soviética ha decidido dignificarlos con este nombre, revela más claramente que el trabajo forzado no es la cuestión primaria; el trabajo forzado es la condición normal de todos los trabajadores rusos, que carecen de libertad de movimientos y pueden ser reclutados de manera arbitraria para trabajar en cualquier sitio y en cualquier momento. La inverosimilitud de los horrores está estrechamente ligada a su inutilidad económica. Los nazis condujeron esta inutilidad hasta el grado de una franca antiutilidad cuando en plena guerra, a pesar de la escasez de materiales de construcción y de material rodante, establecieron enormes y costosas fábricas de exterminio y transportaron a millones de personas de un lado a otro.[103] A los ojos de un mundo estrictamente utilitario, la contradicción obvia entre estos actos y la conveniencia militar proporcionaba a toda la empresa un aire de enloquecida irrealidad.[104]

Esta atmósfera de enloquecimiento e irrealidad, creada por una aparente falta de objetivo, representa el verdadero telón de acero que oculta todas las formas de los campos de concentración de las miradas del mundo. Vistos desde fuera, esos campos y las cosas que suceden en ellos pueden ser descritos solo mediante imágenes extraídas de una vida posterior a la muerte, es decir, de una vida desprovista de cualquier propósito terrenal. Los campos de concentración pueden ser correctamente divididos en tres tipos,

correspondientes a las tres concepciones básicas occidentales de la vida después de la muerte: Hades, Purgatorio e Infierno. Al Hades corresponden esas formas relativamente suaves, antaño populares en los países no totalitarios, para apartar del camino a los elementos indeseables de todo tipo —refugiados, apátridas, asociales y parados—; como los campos de desplazados, que no son nada más que campos para personas que se han tornado superfluas y molestas, que sobrevivieron a la guerra. El Purgatorio queda representado por los campos de trabajo de la Unión Soviética, donde la desatención se combina con un caótico trabajo forzado. El Infierno, en el sentido más literal, está encarnado por aquellos tipos de campos perfeccionados por los nazis, en los que toda la vida se hallaba organizada de manera profunda y sistemática con objeto de proporcionar el mayor tormento posible.

Los tres tipos tienen algo en común: las masas humanas apartadas en esos campos son tratadas como si ya no existieran, como si lo que les sucediera careciera de interés para cualquiera, como si ya estuviesen muertas y algún enloquecido espíritu maligno se divirtiera en retenerlas durante cierto tiempo entre la vida y la muerte antes de admitirlas en la paz eterna.

No son tanto las alambradas como la irrealidad expertamente manufacturada de aquellos a quienes cercan lo que provoca tan enormes crueldades y, en definitiva, hace que el exterminio parezca una medida perfectamente normal. Todo lo que se ha hecho en los campos es un conocido del mundo de las fantasías perversas y malignas. Lo difícil de comprender es que, como tales fantasías, estos horribles crímenes se desarrollen en un mundo fantasmal que, sin embargo, se ha materializado, por así decirlo, en un mundo que está completo y que posee todos los datos sensibles de la realidad, pero que carece de esa estructura de consecuencia y de responsabilidad sin la cual la realidad sigue siendo para

nosotros una masa de datos incomprensibles. El resultado es que se ha establecido un lugar donde los hombres pueden ser torturados y asesinados y, sin embargo, ni los atormentadores ni los atormentados, y aún menos los que se hallan fuera, pueden ser conscientes de que lo que está sucediendo es algo más que un cruel juego o un sueño absurdo.[105]

Las películas que los aliados presentaron en Alemania y en todas partes después de la guerra demostraron claramente que esa atmósfera de insania e irrealidad no quedaba disipada por el puro reportaje. Para el observador sin prejuicios, estas imágenes resultan tan convincentes como las fotografías de sustancias misteriosas tomadas en sesiones espiritistas.[106] El sentido común reaccionaba ante los horrores de Buchenwald y Auschwitz con este argumento plausible: «¡Qué crimen no habrían cometido estos cuando les hicieron tales cosas!»; o en Alemania y en Austria, entre el hambre, la superpoblación y el odio generalizado: «¡Lástima que dejáramos de gasear a los judíos!»; y en todas partes, con ese escéptico encogimiento de hombros que aguarda a la propaganda ineficaz.

Si la propaganda de la verdad no logra convencer a la persona media porque resulta demasiado monstruosa, es positivamente peligrosa para aquellos que saben por su propia imaginación lo que son capaces de hacer y que por ello se muestran perfectamente deseosos de creer en la realidad de lo que han visto. De súbito, se torna evidente que las cosas que durante miles de años la imaginación humana había apartado a un lugar más allá de la competencia humana pueden ser logradas aquí mismo, en la tierra; que el Infierno y el Purgatorio, e incluso una sombra de su duración perpetua, pueden lograrse mediante los más modernos métodos de destrucción y terapia. Para estas personas (que en cualquier gran ciudad son más numerosas de lo que nos gustaría reconocer), el infierno totalitario solo demuestra que el poder

del hombre es más grande de lo que se habían atrevido a pensar y que el hombre puede hacer realidad diabólicas fantasías sin que el cielo se caiga o la tierra se abra.

Estas analogías, repetidas en muchos relatos del mundo de los moribundos, parecen expresar más que un desesperado intento de decir lo que está fuera del terreno de la expresión humana.[107] Quizá nada distinga de modo tan radical a las modernas masas de las de siglos anteriores como la pérdida de la fe en un Juicio Final: los peores han perdido su temor y los mejores han perdido su esperanza. Incapaces de vivir sin temor y sin esperanza, estas masas se sienten atraídas por cualquier esfuerzo que parezca prometer la fabricación humana del Paraíso que ansiaban y del Infierno que temían. De la misma manera que las características popularizadas de la sociedad sin clases de Marx muestran una ridícula semejanza con la Edad Mesiánica, la realidad de los campos de concentración a nada se parece tanto como a las imágenes medievales del Infierno.

Lo único que no puede reproducirse es lo que convierte en tolerables para el hombre las concepciones tradicionales del Infierno: el Juicio Final, la idea de una norma absoluta de justicia combinada con la posibilidad infinita de la gracia, porque en la consideración humana no hay crimen ni pecado proporcionado a los tormentos eternos del Infierno. De ahí el desconcierto del sentido común, que pregunta: ¿qué crimen habrán cometido estas personas para sufrir de un modo tan inhumano? De ahí también la absoluta inocencia de las víctimas: ningún hombre se merecía esto. De ahí, finalmente, el grotesco azar por el que son elegidas las víctimas de los campos de concentración para el perfecto estado de terror: semejante «castigo» puede serle infligido a cualquiera, con igual justicia e injusticia.

En comparación con el insano resultado final —la sociedad del campo de concentración—, el proceso por el que los

hombres son preparados para este fin y los métodos por los que los individuos se adaptan a estas condiciones resultan transparentes y lógicos. La insana fabricación en masa de cadáveres es precedida por la preparación histórica y políticamente inteligible de los cuerpos vivos. El impulso y, lo que es más importante, el tácito asentimiento ante semejantes condiciones sin precedentes son producto de aquellos acontecimientos que en el periodo de desintegración política, de manera repentina e inesperada, dejaron a centenares de miles de seres humanos sin hogar, sin patria, fuera de la ley e indeseables, mientras que millones de seres humanos se tornaban económicamente superfluos y socialmente onerosos merced al desempleo. Ello, a su vez, solo podía suceder porque los derechos del hombre, que nunca habían sido filosóficamente establecidos, sino simplemente formulados, que nunca habían sido políticamente garantizados, sino simplemente proclamados, habían perdido toda validez en su forma tradicional.

El primer paso esencial en el camino hacia la dominación total consiste en matar en el hombre a la persona jurídica. Ello se logra, por un lado, colocando a ciertas categorías de personas fuera de la protección de la ley y obligando al mismo tiempo al mundo no totalitario, a través del instrumento de la desnacionalización, al reconocimiento de la ilegalidad; por otro lado, ello se consigue situando el campo de concentración fuera del sistema penal normal y seleccionando a sus internados fuera del procedimiento judicial normal en el que a un delito definido le corresponde una pena previsible. Así, los delincuentes, que, por otras razones, constituyen un elemento esencial en la sociedad del campo de concentración, solo son enviados de manera habitual a un campo para completar su sentencia de cárcel. En estas circunstancias, la dominación totalitaria trata de que las categorías reunidas en el campo —judíos, portadores de enfermedades,

representantes de las clases moribundas— hayan perdido ya su capacidad tanto para la acción normal como para la delictiva. A nivel propagandístico, esto significa que la «custodia protectora» se considera una «medida policial preventiva»,[108] es decir, una medida que priva a las personas de su capacidad de actuar. En Rusia, las desviaciones de esta norma deben ser atribuidas a la catastrófica escasez de prisiones y a un deseo, hasta ahora no realizado, de transformar todo el sistema penal en un sistema de campos de concentración.[109]

La inclusión de delincuentes representa una necesidad para hacer plausible la afirmación propagandística del movimiento según la cual la institución existe para los elementos asociales.[110] Los delincuentes no pertenecen propiamente a los campos de concentración, aunque solo sea porque es más difícil matar a la persona jurídica en un hombre que es culpable de algún delito que en una persona del todo inocente. Si constituyen una categoría permanente entre los internados, es una concesión del Estado totalitario a los prejuicios de la sociedad, que de esta manera puede acostumbrarse con más facilidad a la existencia de los campos. Por otra parte, para mantener intacto el sistema mismo del campo es esencial, mientras en el país haya un sistema penal, que los delincuentes solo sean enviados a los campos tras la conclusión de su sentencia, es decir, cuando tengan derecho a su libertad. En circunstancia alguna debe convertirse el campo de concentración en un castigo calculable para delitos definidos.

La amalgama de delincuentes con todas las restantes categorías posee además la ventaja de hacer aún más horriblemente evidente a los que lleguen después que han aterrizado en el más bajo nivel de la sociedad. Pronto resulta, de verdad, que tienen todas las razones para envidiar al ladrón o al asesino más bajos; mientras tanto, el bajo nivel es

un buen comienzo. Además, constituye un medio efectivo de disimulo: esto solo les sucede a los malhechores y no hay nada peor que lo que les pasa a estos de manera merecida.

En todas partes los delincuentes constituyen la aristocracia de los campos. (En Alemania, durante la guerra, fueron sustituidos como grupo dirigente por los comunistas, porque ni siquiera podía realizarse un mínimo de trabajo racional las condiciones caóticas creadas por una administración de delincuentes. Simplemente, se trató de una transformación temporal de los campos de concentración en campos de trabajos forzados, fenómeno profundamente atípico de limitada duración.)[111] Lo que coloca a los delincuentes a la cabeza no es tanto la afinidad entre el personal supervisor y los elementos delictivos (en la Unión Soviética los supervisores son, en apariencia, como eran las SS, una élite especialmente preparada para cometer crímenes)[112] como el hecho de que solo los criminales han sido enviados al campo en relación con alguna actividad definida. Al menos ellos saben por qué están en un campo de concentración y por eso han conservado un resto de su persona jurídica. Para los políticos, esto solo es cierto de un modo subjetivo; sus acciones, en cuanto tales y no simples opiniones o sospechas de alguien o una afiliación accidental a un grupo políticamente desaprobado, no se hallan, como norma, alcanzadas por el sistema legal normal del país ni están jurídicamente definidas. [113]

A la amalgama de políticos y de delincuentes con que comenzaron los campos de concentración en Rusia y en Alemania se añadió, en una fecha temprana, un tercer elemento que pronto habría de constituir la mayoría de todos los internados en los campos de concentración. Este grupo más numeroso consistió, desde entonces, en personas cuyos actos en manera alguna, tanto en su propia conciencia como en la de sus atormentadores, guardaban relación con su

detención. En Alemania, a partir de 1938, este elemento se hallaba representado por masas de judíos; en Rusia, por cualquier grupo que, por una razón que nada tenía que ver con sus acciones, había caído en desgracia ante las autoridades. Estos grupos, inocentes en todos los sentidos, son los más convenientes para la profunda experimentación de expolio y destrucción de la persona jurídica y por ello ambos constituyen cualitativa y cuantitativamente la categoría más esencial de la población del campo. Este principio fue más completamente realizado en las cámaras de gas, que, aunque solo fuera por su enorme capacidad, no podían ser concebidas para casos individuales, sino solo para las personas en general. En este contexto, el diálogo siguiente resume la situación del individuo: «¿Puedo preguntar con qué objeto existen las cámaras de gas?». «¿Para qué has nacido?»[114] Este tercer grupo de los totalmente inocentes es el que, en cualquier caso, se lleva la peor parte en los campos. Los delincuentes y los políticos son asimilados a esta categoría y, privados así de la protección distintiva que procede de haber hecho algo, quedan profundamente expuestos a lo arbitrario. El objetivo último, logrado en parte en la Unión Soviética y claramente indicado en las últimas fases del terror nazi, es tener a toda la población del campo compuesta por esta categoría de personas inocentes.

En contraste con el completo azar por el que se seleccionan los internados, carecen de significado en sí mismas, pero resultan útiles a la organización, las categorías en las que usualmente son divididos a su llegada. En los campos alemanes había delincuentes, políticos, elementos asociales, transgresores religiosos y judíos, distinguidos todos mediante una insignia. Cuando los franceses establecieron campos de concentración tras la Guerra Civil española, introdujeron de inmediato la típica amalgama totalitaria de políticos con delincuentes e inocentes (en este caso, los apátridas) y, a pesar

de su inexperiencia, revelaron una notable inventiva, creando categorías sin significado para los internados.[115] Concebida en origen para impedir cualquier desarrollo de la solidaridad entre los internados, esta técnica resultó en especial valiosa, porque nadie podía saber si su propia categoría era mejor o peor que la de otro. En Alemania, este edificio eternamente cambiante, aunque organizado con enorme pedantería, recibió una apariencia de solidez por el hecho de que en todas y cada una de las circunstancias los judíos representaban la categoría más baja. La parte más horrible y grotesca de todo esto estribaba en que los internados se identificaban con estas categorías, como si representasen un último y auténtico vestigio de su persona jurídica. Incluso si despreciamos todas las demás circunstancias, no es extraño que un comunista de 1933 saliera de los campos más comunista de lo que había entrado, un judío, más judío y, en Francia, la esposa de un soldado de la Legión Extranjera, más convencida del valor de la Legión Extranjera; parece como si dichas categorías prometieran algún último jirón de previsible trato, como si encarnasen alguna identidad jurídica última y, por eso, más fundamental.

Mientras que la clasificación de los internados por categorías solo es una medida táctica y de organización, la selección arbitraria de las víctimas indica el principio esencial de la institución. Si los campos de concentración hubiesen dependido de la existencia de adversarios políticos, es difícil que hubieran sobrevivido a los primeros años de los regímenes totalitarios. Basta solo con echar una mirada al número de internados en Buchenwald en los años posteriores a 1936 para comprender cuán absolutamente necesario era el elemento del inocente de cara a la existencia continuada de los campos. «Los campos hubieran concluido si al efectuar sus detenciones la Gestapo hubiese considerado solo el criterio de la oposición»;[116] hacia el final de 1937, Buchenwald, con

menos de mil internados, se hallaba próximo al cierre, hasta que el *Pogrom* de noviembre llevó a más de veinte mil nuevos internados.[117] En Alemania, este elemento de la inocencia fue proporcionado en gran cantidad por los judíos a partir de 1938; en Rusia consistió en grupos de población, tomados al azar, caídos en desgracia por alguna razón por entero desconectada de sus acciones.[118] Pero, si bien en Alemania no se estableció hasta 1938 el tipo verdaderamente totalitario de campo de concentración con su enorme mayoría de internados del todo «inocentes», en Rusia tales campos se remontan a los primeros años de la década de 1930, dado que hasta 1930 la mayoría de la población de los campos de concentración todavía estaba integrada por delincuentes, contrarrevolucionarios y «políticos» (lo que, en este caso, significaba miembros de las facciones desviacionistas). Desde entonces ha habido tantas personas inocentes en los campos que resulta difícil clasificarlas —personas que tenían algún tipo de contacto con un país extranjero, rusos de origen polaco (en especial entre 1936 y 1938), campesinos cuyas aldeas, por alguna razón económica, habían sido liquidadas, deportados, soldados desmovilizados del Ejército Rojo que pertenecieron a regimientos que habían permanecido largo tiempo en el exterior como fuerzas de ocupación o habían caído prisioneros de guerra de los alemanes, etcétera. Pero para el sistema de campos de concentración, la existencia de oposición política solo constituye un pretexto, y el fin del sistema no se logra cuando, incluso bajo el más monstruoso terror, la población se torna voluntariamente uniformizada, es decir, cuando abandona sus derechos políticos. El propósito de un sistema arbitrario consiste en destruir los derechos civiles de toda la población, que, en definitiva, se torna tan fuera de la ley en su propio país como los apátridas y los que carecen de hogar. La destrucción de los derechos del hombre, la muerte en el hombre de la persona jurídica, es un

prerrequisito para dominarlo por completo y por ello se aplica no solo a categorías especiales, tales como las de delincuentes, adversarios políticos, judíos, homosexuales, sobre quienes se realizaron los primeros experimentos, sino a cada habitante de un Estado totalitario. El asentimiento libre resulta tan obstaculizador para la dominación total como la libre oposición.[119] La detención arbitraria de las personas inocentes destruye la validez del asentimiento libre, como la tortura —a diferencia de la muerte— destruye la posibilidad de la oposición.

Cualquier restricción, incluso la más tiránica, a esta arbitraria persecución de ciertas opiniones de una naturaleza religiosa o política, de ciertos modos de comportamiento intelectual, erótico o social, de ciertos «delitos» inventados de manera reciente, haría superfluos los campos porque, a la larga, ninguna actitud y ninguna opinión pueden soportar la amenaza de semejante horror; y sobre todo daría paso a un nuevo sistema de justicia que, dado cualquier tipo de estabilidad, no podría dejar de producir en el hombre una nueva persona jurídica que eludiría la dominación totalitaria. La llamada *Volksnutzen* de los nazis, constantemente fluctuante (porque hoy es útil lo que puede ser perjudicial mañana), y la eternamente cambiante línea del partido en la Unión Soviética, que, siendo retroactiva, convierte casi a diario a nuevos grupos de población en candidatos a los campos de concentración, son la única garantía de la existencia continuada de los campos y, por eso, del expolio total y continuado del hombre.

El siguiente paso decisivo en la preparación de los cadáveres vivos reside en el asesinato de la persona moral en el hombre. Ello se realiza, en general, haciendo imposible el martirio por primera vez en la historia: «¿Cuántas personas todavía creen aquí que una protesta nunca haya tenido una importancia histórica? Este escepticismo es la auténtica obra

maestra de las SS, su gran realización. Han corrompido toda solidaridad humana. Aquí la noche ha caído sobre el futuro. Cuando ya no quedan testigos, no puede haber testimonio. Manifestarse cuando ya no puede ser pospuesta la muerte es un intento de dar a esta un significado, de actuar más allá de la propia muerte de uno. Para tener éxito, un gesto debe poseer un significado social. Aquí somos centenares de miles, todos viviendo en una absoluta soledad. Por eso es por lo que estamos sometidos a todo lo que pueda suceder».[120]

Los campos y el asesinato de los adversarios políticos son solo parte de un olvido organizado que no solo alcanza a los portadores de la opinión pública, escrita u oral, sino que se extiende incluso a la familia y a los amigos de la víctima. Están prohibidos el dolor y el recuerdo. En la Unión Soviética una mujer presentará una demanda de divorcio inmediatamente después de la detención de su marido para salvar la vida de sus hijos; y si su marido regresa, lo arrojará indignada de la casa.[121] Hasta ahora el mundo occidental, incluso en sus más negros periodos, siempre otorgó al enemigo muerto el derecho a ser recordado como un reconocimiento evidente por sí mismo del hecho de que todos somos hombres (y *solamente* hombres). Solo porque Aquiles accedió a la celebración de los funerales de Héctor, solo porque los más despóticos gobiernos honraron al enemigo muerto, solo porque los romanos permitieron a los cristianos escribir su martirologio, solo porque la Iglesia mantuvo a sus herejes vivos en el recuerdo de los hombres es por lo que nunca se perdió ni jamás se podrá perder su memoria. Los campos de concentración, tornando anónima la muerte en sí misma (haciendo imposible determinar si un prisionero está muerto o vivo), privaron a la muerte de su significado como final de una vida realizada. En cierto sentido, arrebataron al individuo su propia muerte, demostrando por ello que nada le pertenecía y que él no

pertenecía a nadie. Su muerte simplemente pone un sello sobre el hecho de que en realidad nunca haya existido.

Este ataque contra la persona moral todavía podía haber quedado neutralizado por la conciencia del hombre que le dice que es mejor morir como víctima que vivir como burócrata de la muerte. El terror totalitario obtuvo su más terrible triunfo cuando logró apartar a la persona moral del escape individualista y hacer que las decisiones de la conciencia fueran absolutamente discutibles y equívocas. Cuando un hombre se enfrenta a la alternativa de traicionar y de matar así a sus amigos, o de enviar a la muerte a su mujer y a sus hijos, de los que es responsable en cualquier sentido, cuando incluso el suicidio significaría la muerte inmediata de su propia familia, ¿cómo puede decidir? La alternativa ya no se plantea entre el bien y el mal, sino entre el homicidio y el homicidio. ¿Quién podría resolver el problema moral de la madre griega a quien los nazis permitieron decidir cuál de sus tres hijos tendría que morir?[122]

A través de la creación de condiciones en las cuales la conciencia deja de estar adecuada y hacer el bien se torna profundamente imposible, la complicidad conscientemente organizada de todos los hombres en los crímenes de los regímenes totalitarios se extiende a las víctimas y así se torna total en realidad. Los hombres de las SS implicaron en sus crímenes a los internados en los campos de concentración —delincuentes, políticos y judíos—, haciéndolos responsables de gran parte de la administración, enfrentándolos de esa manera con el desesperanzador dilema de si enviar a sus amigos a la muerte o de si ayudar a matar a otros hombres que les resultaban extraños y, en cualquier caso, obligándolos a comportarse como asesinos.[123] El hecho no solo es que el odio fuera desviado de quienes eran culpables (los *Kapos* eran más odiados que los hombres de las SS), sino que la línea divisoria entre el perseguidor y el perseguido, entre el asesino

y su víctima, se hallara constantemente enturbiada.[124]

Una vez muerta la persona moral, lo único que todavía impide a los hombres convertirse en cadáveres vivos es la diferenciación del individuo, su identidad única. En un ambiente estéril, semejante individualidad puede ser preservada a través del estoicismo persistente, si bien es cierto que, bajo la dominación totalitaria, muchos hombres se han refugiado, y lo siguen haciendo cada día, en este absoluto aislamiento de una personalidad sin derechos o conciencia. No hay duda de que esta parte de la persona humana, precisamente porque depende de manera tan esencial de la naturaleza y de las fuerzas que no pueden ser controladas por la voluntad, es la más difícil de destruir (y cuando resulta destruida se repara con más facilidad).[125]

Los métodos para tratar con esta unicidad de la persona humana son numerosos y no intentaremos enumerarlos. Comienzan con las monstruosas condiciones de los transportes a los campos, cuando centenares de seres humanos son hacinados desnudos en un vagón de ganado, prácticamente soldados entre sí y trasladados durante días y días de una a otra parte del país; continúan con la llegada al campo, el bien organizado *shock* de las primeras horas, el rasurado de la cabeza, la grotesca indumentaria del campo; y concluyen con las torturas profundamente inimaginables, calculadas no para matar al cuerpo o, en cualquier caso, no para matarlo con rapidez. El propósito de estos métodos, en todas las ocasiones, es manipular el cuerpo humano —con sus infinitas posibilidades de sufrimiento— de tal manera que la persona humana sea destruida de modo tan inexorable como lo consiguen ciertas enfermedades mentales de origen orgánico.

Es aquí donde se torna más evidente la profunda insania de todo el proceso. La tortura, desde luego, es una característica esencial de toda la policía y de todo el aparato judicial

totalitario; cada día se emplea para hacer hablar a la gente. Este tipo de tortura, como persigue un objetivo definido y racional, posee ciertas limitaciones: o bien el prisionero habla al cabo de cierto tiempo, o bien es asesinado. A esta tortura, dirigida de manera racional, se añadió en los primeros campos de concentración nazis y en las celdas de la Gestapo otra tortura irracional y de tipo sádico. Utilizada en su mayor parte por los hombres de las SA, no perseguía objetivos ni era sistemática, sino que dependía de la iniciativa de elementos considerablemente anormales. La mortalidad era tan alta que solo unos pocos internados de los campos de concentración de 1933 sobrevivieron a aquellos primeros años. Este tipo de tortura parecía ser no tanto una calculada institución política como una concesión del régimen a sus elementos criminales y anormales, que eran así premiados por los servicios prestados. Tras la ciega bestialidad de los hombres de las SA existía a menudo un odio y un resentimiento profundos contra los que social, intelectual o físicamente eran mejores que ellos y que ahora, como si se hubiesen hecho realidad sus sueños más salvajes, se encontraban en su poder. Este resentimiento, que nunca se extinguió del todo en los campos, nos sorprende como el último vestigio de un sentimiento humanamente comprensible.[126]

El verdadero horror comenzó, sin embargo, cuando los hombres de las SS se encargaron de la administración de los campos. La antigua bestialidad espontánea dio paso a una destrucción absolutamente fría y sistemática de los cuerpos humanos, calculada para destruir la dignidad humana. La muerte se evitaba o se posponía de manera indefinida. Los campos ya no eran parques de recreo para bestias con forma humana, es decir, para hombres que en realidad debían hallarse en instituciones mentales, y prisioneros; se tornó cierto lo opuesto: se convirtieron en «terrenos de entrenamiento» en los que hombres perfectamente normales

eran preparados para llegar a ser miembros de pleno derecho de las SS.[127]

La muerte de la individualidad del hombre, de la unicidad conformada en partes iguales por la naturaleza, la voluntad y el destino, convertida en premisa tan evidente por sí misma en todas las relaciones humanas que incluso los gemelos idénticos inspiran una cierta incomodidad, crea un horror que eclipsa ampliamente el ultraje a la persona jurídico-política y a la desesperación de la persona moral. Es este horror el que da paso a las generalizaciones nihilistas que mantienen con suficiente plausibilidad que, en esencia, todos los hombres son como bestias.[128] En realidad, la experiencia de los campos de concentración muestra que los seres humanos pueden ser transformados en especímenes del animal humano y que la «naturaleza» del hombre solo es «humana» en la medida en que brinda a este la posibilidad de convertirse en algo altamente innatural, es decir, en un hombre.

Tras el asesinato de la persona moral y el aniquilamiento de la persona jurídica, la destrucción de la individualidad casi siempre tiene éxito. Concebiblemente, deben encontrarse algunas leyes de la psicología de masas para explicar por qué millones de seres humanos se permitieron marchar sin resistencia hacia las cámaras de gas, aunque estas leyes solo explicarían la destrucción de la individualidad. Es más significativo que los condenados de manera individual a la muerte rara vez intentaran llevarse consigo a alguno de sus ejecutores y que apenas hubiera rebeliones graves y que, incluso en el momento de la liberación, se registraran muy pocas matanzas espontáneas de hombres de las SS, porque destruir la individualidad es destruir la espontaneidad, el poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos, algo que no puede ser explicado sobre la base de reacciones al medio ambiente y a los acontecimientos.

[129] Solo quedan entonces fantasmales marionetas de rostros humanos que se comportan todas como el perro de los experimentos de Pavlov, que reaccionan todas con perfecta seguridad incluso cuando se dirigen hacia su propia muerte y que no hacen más que reaccionar. Este es el verdadero triunfo del sistema: «El triunfo de las SS exige que la víctima torturada se deje llevar hasta la trampa sin protestar, que renuncie a sí misma y que se abandone hasta el punto de dejar de afirmar su identidad. Y ello no por nada. Los hombres de las SS no desean su derrota de manera gratuita, por obra del puro sadismo. Saben que el sistema que logra destruir a su víctima antes de que suba al patíbulo… es incomparablemente el mejor para mantener esclavizado a todo un pueblo. Sumiso. Nada hay más terrible que estas procesiones de seres humanos caminando como muñecos hacia la muerte. El hombre que ve esto se dice a sí mismo: "Cuán grande es el poder que debe ocultarse en las manos de sus amos para que estos se hayan sometido de esta manera", y se aparta lleno de amargura, pero derrotado».[130]

Si consideramos seriamente las aspiraciones totalitarias y nos negamos a ser engañados por la afirmación del sentido común según la cual estas son utópicas e irrealizables, resulta que la sociedad de los moribundos establecida en los campos es la única forma de sociedad en la que resulta posible dominar enteramente al hombre. Los que aspiran a la dominación total deben liquidar toda espontaneidad, tal como la simple existencia de la individualidad siempre engendrará, y perseguirla hasta en sus formas más particulares, sin importarles cuán apolíticas e innocuas puedan parecer. El perro de Pavlov, espécimen humano reducido a sus reacciones más elementales, el haz de reacciones que puede ser siempre liquidado y sustituido por otro haz de reacciones que se comporten exactamente de la misma manera, es el ciudadano «modelo» de un Estado

totalitario, y semejante ciudadano solo puede ser producido de manera imperfecta fuera de los campos.

La inutilidad de los campos, su antiutilidad cínicamente reconocida, es solo aparente. En realidad, son más esenciales para la preservación del poder del régimen que cualquiera de sus otras instituciones. Sin los campos de concentración, sin el indefinido temor que inspiran y el bien definido entrenamiento que ofrecen para la dominación totalitaria, que en parte alguna puede ser del todo ensayada con todas sus posibilidades más radicales, un Estado totalitario no puede inspirar en el fanatismo a unidades selectas ni mantener a todo un pueblo en la completa apatía. El dominante y los dominados retornarían con gran rapidez a la «antigua rutina burguesa»; tras los primeros «excesos» sucumbirían a la vida cotidiana con sus leyes humanas; en suma, evolucionarían en la dirección que todos los observadores aconsejados por el sentido común se hallan inclinados a predecir. La falacia trágica de todas estas profecías, originadas en un mundo que todavía era seguro, consistió en suponer que existía algo semejante a una naturaleza humana establecida para siempre, en identificar esta naturaleza humana con la historia y en declarar así que la idea de dominación total no solo era inhumana, sino también irrealista. Mientras tanto, hemos aprendido que el poder del hombre es tan grande que, en realidad, puede ser lo que quiera ser.

A la verdadera naturaleza de los regímenes totalitarios corresponde exigir el poder ilimitado. Semejante poder solo puede ser afirmado si, literalmente, todos los hombres, sin excepción, son dominados de modo fiable en cada aspecto de su vida. En el terreno de los asuntos exteriores, deben ser subyugados de manera constante nuevos territorios neutrales, mientras que en el interior nuevos grupos humanos deben ser continuamente dominados en los cada vez más numerosos

campos de concentración o, cuando las circunstancias lo requieran, liquidados para dejar sitio a otros. La cuestión de la oposición carece de importancia, tanto en los asuntos exteriores como en los internos. Cualquier neutralidad, y desde luego cualquier amistad espontáneamente otorgada, es, desde el punto de vista de la dominación totalitaria, tan peligrosa como la hostilidad declarada, precisamente porque la espontaneidad como tal, con su imprevisibilidad, constituye el mayor de los obstáculos para la dominación total del hombre. Los comunistas de los países no comunistas, que huyeron o fueron llamados a Moscú, aprendieron por amarga experiencia que constituían una amenaza para la Unión Soviética. Los comunistas convencidos son, en este sentido, que solo hoy tiene alguna realidad, simplemente tan ridículos y tan amenazadores para el régimen de Rusia como, por ejemplo, los nazis convencidos de la facción de Röhm lo eran para los nazis.

Lo que torna la convicción y la opinión de cualquier tipo tan ridículas y peligrosas en condiciones totalitarias es que los regímenes totalitarios se enorgullecen fundamentalmente de no necesitarlas, de no precisar ayuda humana del tipo que sea. Los hombres, en cuanto algo más que una reacción animal y una realización de funciones, resultan por entero superfluos para los regímenes totalitarios. El totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que estos sean superfluos. El poder total solo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad. Precisamente porque los recursos del hombre son tan grandes este puede ser dominado por completo solo cuando se convierte en un espécimen de la especie animal hombre.

Por eso el carácter representa una amenaza e incluso las más injustas normas legales constituyen un obstáculo; pero la

individualidad, es decir, todo lo que distingue a un hombre de otro, resulta intolerable. Mientras que todos los hombres no hayan sido hechos igual de superfluos —y esto solo se ha conseguido en los campos de concentración—, el ideal de dominación totalitaria no quedará logrado. Los estados totalitarios aspiran constantemente, aunque nunca con completo éxito, a lograr la superfluidad de los hombres —mediante la selección arbitraria de los diferentes grupos enviados a los campos de concentración, mediante las purgas constantes del aparato dominador y mediante las liquidaciones en masa—. El sentido común afirma con desesperación que las masas están inclinadas a la sumisión y que todo este gigantesco aparato de terror resulta por eso superfluo; si fuesen capaces de decir la verdad, los gobernantes totalitarios replicarían: el aparato le parece superfluo solo porque sirve para hacer superfluos a los hombres.

El intento totalitario de hacer superfluos a los hombres refleja la experiencia que las masas modernas tienen de su superficialidad en una tierra superpoblada. El mundo de los moribundos, en el que se enseña a los hombres que son superfluos a través de un estilo de vida en el que se encuentran con un castigo sin conexión con el delito, en el que se practica la explotación sin beneficio y donde se realiza el trabajo sin producto, constituye un lugar donde a diario se fabrica el absurdo. Sin embargo, en el marco de la ideología totalitaria nada podría resultar más sensible y lógico; si los internados son sabandijas es lógico que deban ser eliminados mediante gases venenosos; si son degenerados, no se les debe permitir que contaminen a la población; si tienen «alma de esclavos» (Himmler), sería perder el tiempo tratar de reeducarlos. Contemplados con los ojos de la ideología, lo malo de los campos es que tengan casi demasiado sentido, que la ejecución de la doctrina resulte demasiado

consecuente.

Mientras los regímenes totalitarios se encuentran así, resuelta y cínicamente, vaciando el mundo de lo único que tiene sentido para las esperanzas utilitarias del sentido común, imponen sobre este un tipo de supersentido al que en realidad se referían las ideologías cuando pretendían haber hallado la clave de la historia o la solución de los enigmas del universo. Por encima del absurdo de la sociedad totalitaria se encuentra entronizado el ridículo supersentido de su superstición ideológica. Las ideologías son innocuas, no críticas, y las opiniones, arbitrarias mientras no se crean en realidad. Una vez tomada al pie de la letra su reivindicación de validez total se convierte en el núcleo de sistemas lógicos en los que, como en los sistemas de los paranoicos, todo se deduce comprensiblemente, e incluso de manera obligatoria, una vez que ha sido aceptada la primera premisa. La insania de semejantes sistemas radica no solo en su primera premisa, sino en la lógica con la que han sido construidos. La curiosa cualidad lógica de todos los ismos, su confianza simple en el valor salvador de la devoción tozuda sin atender a factores específicos y variantes, alberga ya los primeros gérmenes del desprecio totalitario por la realidad y por los hechos.

El sentido común entrenado en el pensamiento utilitario carece de defensas contra este supersentido ideológico, puesto que los regímenes totalitarios establecen un mundo que funciona carente de sentido. El desprecio ideológico por los hechos todavía contenía la orgullosa presunción del dominio humano sobre el mundo; después de todo, es este desprecio por la realidad el que hace posible cambiar el mundo, la erección del artificio humano. Lo que destruye el elemento del orgullo en el desprecio totalitario por la realidad (y por ello lo distingue de manera radical de las teorías y actitudes revolucionarias) es el supersentido que da al desprecio por la realidad su fuerza lógica y su consistencia. Lo que logra un

recurso de veras totalitario de la afirmación bolchevique de que el sistema ruso es superior a todos los demás es el hecho de que el gobernante totalitario obtiene de esta afirmación la conclusión lógicamente impecable de que sin este sistema la gente no podría haber construido algo tan maravilloso como, por ejemplo, un metro. De este punto de vista extrae luego la conclusión lógica de que cualquiera que conozca la existencia del metro de París resulta sospechoso, porque puede ser causa de que la gente dude de que solo se pueden hacer cosas en el sistema bolchevique. Esto conduce a la conclusión final de que, para seguir siendo un bolchevique leal, uno tiene que destruir el metro de París. Solo importa ser consecuente.

Con estas nuevas estructuras, construidas sobre la fuerza del supersentido e impulsadas por el motor de la lógica, nos hallamos, desde luego, en el final de la era burguesa del incentivo y del poder tanto como en el final del imperialismo y de la expansión. La agresividad del totalitarismo no procede del anhelo por el poder, y si trata de extenderse de manera febril, no es por el deseo de expansión ni de beneficio, sino solo por razones ideológicas: hacer el mundo consecuente, demostrar que tenía razón su respectivo supersentido.

Sobre todo en beneficio de este supersentido, en beneficio de una consistencia completa, es por lo que el totalitarismo necesita destruir cada rastro de lo que nosotros denominamos corrientemente «dignidad humana», porque el respeto por la dignidad humana implica el reconocimiento de mis semejantes o de las naciones semejantes a la mía, como súbditos, como constructores de mundos o como codificadores de un mundo común. Ninguna ideología que pretenda lograr la explicación de todos los acontecimientos históricos del pasado o la delimitación del curso de todos los acontecimientos del futuro puede soportar la imprevisibilidad que procede del hecho de que los hombres sean creativos, de que pueden producir algo tan nuevo que nadie haya llegado a

prever.

Lo que por eso tratan de lograr las ideologías totalitarias no es la transformación del mundo exterior o la transmutación revolucionaria de la sociedad, sino la transformación de la misma naturaleza humana. Los campos de concentración son los laboratorios en los que se prueban los cambios en la naturaleza humana, y su ignominia no solo atañe a sus internados y a aquellos que los dirigen según normas estrictamente «científicas»; es un tema que afecta a todos los hombres. Y la cuestión no es el sufrimiento, algo de lo que ya ha habido demasiado en la tierra, ni el número de sus víctimas. Lo que está en juego es la naturaleza humana como tal, y aunque parezca que estos experimentos no han logrado modificar al hombre, sino solo destruirlo al crear una sociedad en la que la banalidad nihilista del *Homo homini lupus* es, en consecuencia, realizada, es preciso tener en cuenta las necesarias limitaciones de una experiencia que requiere un control global para mostrar resultados concluyentes.[131]

Hasta ahora, la creencia totalitaria de que todo es posible parece haber demostrado solo que todo puede ser destruido. Sin embargo, en su esfuerzo por demostrar que todo es posible, los regímenes totalitarios han descubierto sin saberlo que hay crímenes que los hombres no pueden castigar ni perdonar. Cuando lo imposible se hace posible, se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía. Por eso la ira no puede vengar; el amor no puede soportar; la amistad no puede perdonar. De la misma manera que las víctimas de las fábricas de la muerte o de los pozos del olvido ya no son «humanos» a los ojos de sus ejecutores, estas novísimas especies de criminales quedan incluso más allá del umbral de la solidaridad de la iniquidad

humana.

Es inherente a toda nuestra tradición filosófica el hecho de que no podamos concebir un «mal radical», y ello es cierto tanto para la teología cristiana, que concibió incluso para el mismo Demonio un origen celestial, como para Kant, el único filósofo que, en un término que acuñó para este fin, debió haber sospechado al menos la existencia de este mal, aunque de inmediato lo racionalizara en el concepto de una «mala voluntad pervertida», que podía ser explicada por motivos comprensibles.[132] Por eso no tenemos nada en qué basarnos para comprender un fenómeno que, sin embargo, nos enfrenta con su abrumadora realidad y destruye todas las normas que conocemos. Solo hay algo que parece discernible: podemos decir que el mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igual de superfluos. Los manipuladores de este sistema creen en su propia superfluidad tanto como en la de los demás, y los asesinos totalitarios son los más peligrosos de todos porque no les preocupa que ellos mismos resulten vivos o muertos, incluso si vivieron o nunca nacieron. El peligro de las fábricas de cadáveres y de los pozos del olvido es que hoy, con el aumento de la población y de los desarraigados, masas de personas se seguirán tornando constantemente superfluas si seguimos pensando en nuestro mundo en términos utilitarios. Los acontecimientos políticos, sociales y económicos en todas partes se hallan en tácita conspiración con los instrumentos totalitarios concebidos para hacer a los hombres superfluos. La tentación implícita es bien comprendida por el sentido común utilitario de las masas, que en la mayoría de los países se sienten demasiado desesperadas para retener una parte considerable de su miedo a la muerte. Los nazis y los bolcheviques pueden estar seguros de que sus fábricas de aniquilamiento, que muestran la solución más rápida para el problema de la superpoblación,

para el problema de las masas humanas económicamente superfluas y socialmente desarraigadas, constituyen tanto una atracción como una advertencia. Las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios en la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica de una forma valiosa para el hombre.

LABOR, TRABAJO, ACCIÓN

Durante esta hora escasa me gustaría plantear una cuestión aparentemente extraña. Mi pregunta es la siguiente: ¿en qué consiste la vida activa? ¿Qué hacemos cuando nos mantenemos activos? Al formular esta pregunta supondré la validez de la inveterada distinción entre dos modos de vida, una *vita contemplativa* y una *vita activa*, que encontramos en nuestra tradición de pensamiento filosófico y religioso hasta el umbral de la Edad Moderna, y además, cuando hablamos de contemplación y de acción no solo lo hacemos de ciertas facultades humanas, sino también de dos formas distintas de vida.[133] Sin duda, la cuestión tiene cierta relevancia, porque, incluso si no rebatimos la suposición tradicional de que la contemplación es de un orden superior al de la acción, o que en realidad toda acción no es sino un medio cuyo verdadero fin es la contemplación, no podemos dudar —y nadie lo ha dudado— que para los seres humanos es bastante posible pasar la vida sin entregarse jamás a la contemplación, mientras que, por otra parte, ningún hombre puede permanecer en estado contemplativo durante toda la vida. En otras palabras, la vida activa no solo es aquello a lo que la mayoría de los hombres están obligados, sino, también, eso de lo que ningún hombre puede escapar del todo, pues está en la naturaleza de la condición humana que la contemplación dependa de toda clase de actividades; depende de la labor que produce todo lo necesario para mantener vivo el organismo humano, depende del trabajo que crea todo lo necesario para

dar alojamiento al cuerpo humano, y necesita la acción para organizar la convivencia de muchos seres humanos de manera que la paz, la condición para el sosiego de la contemplación, esté asegurada.

Al referirme a nuestra tradición, he descrito las tres articulaciones principales de la vida activa de un modo tradicional, esto es, sirviendo a los fines de la contemplación. Es natural que la vida activa siempre la hayan descrito quienes adoptaron el modo de vida contemplativo. De ahí que siempre se haya definido la *vita activa* desde el punto de vista de la contemplación; comparados con la absoluta quietud de la contemplación, todos los tipos de actividad humana parecían similares en la medida en que eran caracterizados por la inquietud, por algo negativo: por la *a-skholia* o por el *nec-otium*, el no ocio o la ausencia de las condiciones que hacen posible la contemplación.[134] Comparadas con esta actitud de sosiego, todas las distinciones y articulaciones propias de la *vita activa* desaparecen. Desde el punto de vista de la contemplación, no importa lo que perturbe la necesaria quietud, sino la perturbación en sí.

La *vita activa*, por tanto, recibió su significado de la *vita contemplativa* y a la *vita activa* se le otorgó una dignidad muy restringida porque servía a las necesidades y los deseos de contemplación en un cuerpo vivo. El cristianismo, con su creencia en un más allá, cuyos goces se anunciaban en las delicias de la contemplación, confirió una sanción religiosa a la degradación de la *vita activa*, mientras, por otra parte, el mandato de amar al prójimo actuaba como contrapeso de esta apreciación desconocida por la Antigüedad. Pero la definición del orden mismo, según el cual la contemplación era la más elevada de las facultades humanas, no era de origen cristiano, sino griego; coincidió con el descubrimiento de la contemplación como la forma de vida del filósofo que, como tal, se consideraba superior a la forma de vida política del

ciudadano en la *pólis*. Lo esencial de este tema, que aquí solo puedo mencionar de pasada, es que la cristiandad, al contrario de lo que con frecuencia se supone, no elevó la vida activa a una posición superior, no la salvó de su carácter subsidiario ni la consideró, al menos no teóricamente, como algo con un significado y un fin en sí mismo. Pero, en efecto, un cambio en este orden jerárquico resultaba imposible mientras la verdad fuera el único principio universal que permitiera establecer un orden entre las facultades humanas, una verdad que, además, se entendía como una revelación, como algo esencialmente concedido al hombre, distinta de la verdad resultante de alguna actividad mental —pensamiento o razonamiento— o como el conocimiento que se adquiere a través de las actividades productivas.

De ahí surge la siguiente cuestión: ¿por qué la *vita activa*, con todas sus distinciones y articulaciones, no fue descubierta tras la ruptura moderna con la tradición y la consiguiente inversión de su orden jerárquico, tras la «transvaloración de todos los principios» debida a Marx y a Nietzsche? Y la respuesta, aunque bastante compleja en un análisis como este, puede resumirse con brevedad de la siguiente manera: es inherente a la naturaleza misma de la famosa inversión de los sistemas filosóficos o de las jerarquías de valores dejar intacto el marco conceptual. Esto es especialmente cierto en el caso de Marx, que estaba convencido de que bastaba con invertir a Hegel para encontrar la verdad —esto es, la verdad del sistema hegeliano, que es el descubrimiento de la naturaleza dialéctica de la historia.

Permítanme explicar brevemente cómo se muestra esta identidad en nuestro contexto. Cuando enumeré las principales actividades humanas —labor, trabajo, acción—, era obvio que la acción ocupaba la posición más elevada. En la medida en que la acción está relacionada con la esfera política de la vida humana, esta valoración concuerda con la

opinión prefilosófica, preplatónica, habitual en la vida de la *pólis* griega. La introducción de la contemplación como el punto más alto de la jerarquía tuvo como resultado que aquel orden fuese reorganizado, aunque no siempre en una teoría explícita. (A menudo se enaltecía la antigua jerarquía cuando ya había sido invertida en la enseñanza efectiva de los filósofos.) Desde el punto de vista de la contemplación, la más alta actividad no era la acción, sino el trabajo; el ascenso de la actividad del artesano en la escala de valoraciones hizo su primera aparición dramática en los diálogos de Platón. Sin duda, la labor permaneció en lo más bajo, si bien la actividad política como algo necesario para la vida de la contemplación era ahora reconocida solo en la medida en que podía ser perseguida de la misma manera que la actividad del artesano. Solo si se la veía como una actividad de trabajo podía confiarse en que la acción política produjera resultados duraderos. Y estos resultados duraderos significaban la paz, la paz necesaria para la contemplación: ningún cambio.

Si ahora consideramos la inversión en la época moderna, de inmediato advertimos que la característica más importante a este respecto es la glorificación de la labor, sin duda la última cosa que cualquier miembro de una de las comunidades clásicas, ya fuera Roma o Grecia, habría considerado merecedora de tal posición. Sin embargo, en el momento en que ahondamos en este asunto, vemos que no era la labor como tal la que ocupaba esta posición (Adam Smith, Locke, Marx son unánimes en su menosprecio de las tareas serviles, mano de obra no cualificada que solo facilita el consumo), sino la labor *productiva*. De nuevo, el patrón de los resultados duraderos constituye la regla. Así, Marx, sin duda el mayor filósofo de la labor, trató constantemente de reinterpretarla como actividad propia del trabajo —de nuevo a expensas de la actividad política—. Era innegable que las cosas habían cambiado. Ya no se veía en la actividad política

la fijación de leyes inmutables que pudieran *producir* una comunidad, que tuvieran como resultado final un producto en el que poder confiar, contemplado enteramente como si lo hubiese diseñado el fabricante —como si las leyes o las constituciones fueran cosas de la misma naturaleza que la mesa fabricada por el carpintero de acuerdo con el proyecto que este tenía en mente antes de empezar a hacerla—. Ahora se suponía que la actividad política «produce historia» —una frase que apareció por primera vez en Vico— y no una comunidad, y que esta historia tenía, como todos sabemos, su producto final, la sociedad sin clases que constituía el final del proceso histórico del mismo modo que la mesa es, en efecto, el final del proceso de fabricación.[135] En otras palabras, como en el nivel teórico los grandes revalorizadores de los antiguos valores no hicieron más que invertir las cosas, la antigua jerarquía en el seno de la *vita activa* apenas resultó perturbada; los viejos modos de pensar prevalecieron, y la única distinción relevante entre lo viejo y lo nuevo fue que este orden, cuyo origen y falta de sentido descansan en la experiencia real de la contemplación, se tornó muy cuestionable, pues el acontecimiento real que en este sentido caracteriza a la Edad Moderna, era que la contemplación misma había devenido un sinsentido.

No nos ocuparemos aquí de este suceso. En vez de ello, propongo examinar estas actividades en sí mismas aceptando la jerarquía más antigua, la jerarquía prefilosófica. Y lo primero de lo que ya se habrán dado cuenta es de mi distinción entre labor y trabajo, que probablemente les haya parecido un tanto inusual. La extraigo de un comentario ocasional de Locke, quien habla de «la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos».[136] (Los que laboran, en el lenguaje aristotélico, son los que «con sus cuerpos subvienen las necesidades de la vida».) La evidencia fenoménica a favor de esta distinción es demasiado llamativa

para ignorarla y, con todo, resulta incuestionable que, aparte de algunas observaciones dispersas y del importante testimonio de la historia social e institucional, apenas hay algo que la respalde.

A esta escasez de evidencias se opone el hecho simple y pertinaz de que todas las lenguas europeas, antiguas o modernas, contienen dos palabras no relacionadas a nivel etimológico para la que hemos llegado a pensar como la misma actividad. Así, el griego distinguía entre *ponein* y *ergazesthai*, el latín entre *laborare* y *facere* o *fabricari*, el francés entre *travailler* y *ouvrer*, y el alemán entre *arbeiten* y *werken*. En todos estos casos, los equivalentes de labor tienen una inequívoca connotación de experiencias corporales, de esfuerzo y dificultad, y es significativo que, en la mayoría de ellos, también se usen para referirse a los dolores del parto. El último en usar esta original conexión fue Marx, quien definió la labor como la «reproducción de la vida individual», y la procreación como la producción de una «vida ajena», la producción de la especie.

Si dejamos a un lado todas las teorías, en especial las teorías modernas de la labor posteriores a las de Marx, y nos atenemos solo a la evidencia etimológica e histórica, es obvio que la labor constituye una actividad que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo, esto es, como dijo el joven Marx, el metabolismo entre el hombre y la naturaleza o el modo humano de este metabolismo, que compartimos con todos los organismos vivos. Por medio de la labor los hombres producen lo vitalmente necesario que debe ser satisfecho en el proceso de la vida del cuerpo humano. Y dado que este proceso vital, si bien nos conduce desde el nacimiento hasta la muerte en un progreso rectilíneo de declive, es en sí mismo circular, la propia actividad laboral debe seguir el ciclo de la vida, el movimiento circular de nuestras funciones corporales, lo que significa que la

actividad laboral nunca llega a su fin mientras dure la vida; es infinitamente repetitiva. A diferencia del trabajo, cuyo fin llega cuando el objeto está terminado, listo para ser añadido al mundo común de las cosas y los objetos, la labor siempre se mueve en el mismo círculo prescrito por el organismo vivo, y el final de sus esfuerzos y dificultades solo llega con el fin, es decir, con la muerte del organismo individual.

En otras palabras, la labor produce bienes de consumo, y laborar y consumir no son sino dos etapas del siempre recurrente ciclo de la vida biológica. Estas dos etapas del proceso vital se siguen una a otra tan de cerca que casi constituyen uno y el mismo movimiento, que apenas ha concluido cuando debe comenzar de nuevo. La labor, a diferencia de las demás actividades humanas, se halla bajo el signo de la necesidad, de la «necesidad de subsistir», como solía decir Locke, o de la «eterna necesidad impuesta por la naturaleza», en palabras de Marx. De ahí que el verdadero objetivo de la revolución para Marx no consista en la mera emancipación de las clases que laboran o trabajan, sino en la emancipación humana de la labor, pues «el reino de la libertad empieza solo donde la labor determinada por la carencia» y la inmediatez de «las necesidades físicas» termina. Y como sabemos en la actualidad, esta emancipación, hasta donde sea posible, no se logra con la emancipación política —la igualdad de todas las clases de ciudadanos—, sino a través de la tecnología. Y digo hasta donde sea posible para indicar con esta calificación que el consumo, como una fase del movimiento cíclico del organismo vivo, también es, en cierto sentido, laborioso.

Los bienes de consumo, el resultado inmediato del proceso de laborar, son las cosas tangibles menos duraderas. Son, como señaló Locke, «de breve duración, de forma que —si no son consumidos— se estropearán y perecerán por sí mismos». Tras una breve estancia en el mundo, retornan al proceso

natural que los produjo, ya sea por la absorción en el proceso vital del animal humano o por descomposición, bajo la forma que les ha conferido el hombre desaparecen con mucha más rapidez que cualquier otra parte del mundo. Son las menos mundanas y, al mismo tiempo, las más naturales y las más necesarias de todas las cosas. A pesar de estar hechas por el hombre, van y vienen, son producidas y consumidas conforme al siempre recurrente movimiento cíclico de la naturaleza. De ahí que no puedan ser «amontonadas» ni «almacenadas», como hubiera sido necesario si tuvieran que servir al propósito principal de Locke, esto es, establecer la validez de la propiedad privada sobre la base de los derechos que tienen los hombres para poseer su propio cuerpo.

Pero, aunque la labor, en el sentido de producir cosas duraderas —algo que dure más que la propia actividad, e incluso más que la vida del productor—, es bastante «improductiva» y fútil, es altamente productiva en otro sentido. El poder de la labor del hombre es tal que este produce más bienes de consumo de los que necesita para su propia supervivencia y la de su familia. Esta, por así decirlo, abundancia natural del proceso de laborar ha permitido a los hombres esclavizar o explotar a sus semejantes, liberándose así de la carga de la vida; y aunque esta liberación de unos pocos siempre se ha conseguido mediante el uso de la fuerza por parte de una clase dirigente, nunca hubiera sido posible sin esta fertilidad inherente a la labor humana misma. Con todo, incluso esta «productividad» específicamente humana es parte integral de la naturaleza, participa de la sobreabundancia que vemos por doquier en la gran familia de la naturaleza. No constituye sino otro modo del «creced y multiplicaos» en el que parece hablarnos la voz misma de la naturaleza.

Como la labor corresponde a la condición de la vida misma, no solo participa del esfuerzo y las dificultades de

esta, sino también de la simple felicidad que podemos experimentar por el hecho de estar vivos. La «bendición o la alegría de la labor», que tan importante papel desempeña en las modernas teorías de la labor, no es una noción vacía. El hombre, autor del artificio humano al que llamamos «mundo» para distinguirlo de la naturaleza, y los hombres, que están en permanente relación unos con otros por medio de la acción y la palabra, no son, en modo alguno, seres meramente naturales. Pero en la medida en que también somos criaturas vivas, laborar representa la única manera de seguir y asumir con satisfacción el ciclo, prescrito por la naturaleza, del esfuerzo y el descanso, del laborar y el consumir, con la misma regularidad feliz y sin propósito con que se suceden el día y la noche, la vida y la muerte. La recompensa del esfuerzo y las dificultades, aunque no deje nada tras de sí, es incluso más real, menos fútil que cualquier otra forma de felicidad. Radica en la fertilidad de la naturaleza, en la serena confianza que acompaña a quien ha cumplido con «esfuerzo y dificultad» su misión, en que seguirá siendo una porción de naturaleza en el futuro de sus hijos y de los hijos de sus hijos. El Antiguo Testamento, que a diferencia de la Antigüedad clásica sostiene que la vida es sagrada y, por tanto, que ni la muerte ni la labor son un mal (lo que, ciertamente, no es un argumento contra la vida), muestra en las historias de los patriarcas la despreocupación de estos por la muerte, que les sobrevenía en la familiar forma de la noche y el descanso sereno y eterno «a una edad avanzada y cargada de años».

La bendición de la vida como un todo, inherente a la labor, nunca puede encontrarse en el trabajo y no debería confundirse con el alivio y la satisfacción, inevitablemente breves, que siguen a su cumplimiento y acompañan al buen resultado. La bendición de la labor reside en que el esfuerzo y la satisfacción se sigan tan de cerca como el producir y el

consumir, de manera que la felicidad es concomitante al propio proceso. No hay felicidad ni alegría duraderas para los seres humanos fuera del ciclo prescrito de agotamiento penoso y recuperación placentera. Todo lo que desequilibra este ciclo —la miseria, en la que al agotamiento le sigue el infortunio, o una vida sin esfuerzo alguno, en la que el tedio ocupa el lugar del agotamiento y donde los molinos de la necesidad, o el consumo y la digestión, trituran sin piedad hasta la muerte a un cuerpo humano impotente— arruina la felicidad elemental que procede de estar vivo. Hay un elemento de la labor que está presente en todas las actividades humanas, incluso en las más elevadas, en la medida en que pueden ser emprendidas como ocupaciones «rutinarias» con las cuales nos ganamos la vida y nos mantenemos vivos. Su misma repetitividad, que a menudo sentimos como una carga que nos agota, es lo que nos procura ese mínimo de contento animal, del cual los grandes y significativos momentos de alegría, que son raros y nunca duran, nunca pueden ser sustitutos, y sin el cual difícilmente serían soportables los momentos más duraderos, aunque igual de raros, de aflicción y pesadumbre.

El trabajo de nuestras manos, a diferencia de la labor de nuestros cuerpos, fabrica la interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano, el mundo en que vivimos. No son bienes de consumo, sino objetos de uso, y su particular uso no causa su desaparición. Dan al mundo una estabilidad y una solidez sin las cuales no se podría confiar en él para albergar a la criatura inestable y mortal que es el hombre.

Obviamente, la durabilidad del mundo de las cosas no es absoluta; no consumimos las cosas, sino que las usamos, y si no lo hacemos, simplemente se deterioran, retornan al proceso natural general del que fueron extraídas y contra el cual fueron erigidas por nosotros. Abandonada a sí misma o

arrojada del mundo humano, la silla se convertirá de nuevo en madera, y la madera se degradará y retornará a la tierra de la que había nacido el árbol antes de ser talado y devenir el material sobre el que trabajar y con el que construir. Sin embargo, mientras que el uso desgasta estos objetos, este final suyo no había sido planeado con anterioridad; no era el objetivo para el que fueron fabricados, del mismo modo que la «destrucción» o el inmediato consumo del pan es un fin inherente a este; lo que el uso agota es la durabilidad. En otras palabras, la destrucción, aunque inevitable, es accidental al uso pero inherente al consumo. Lo que distingue al más endeble par de zapatos de los meros bienes de consumo es que no se estropean si no me los calzo; son objetos y, por tanto, poseen cierta independencia «objetiva», aunque modesta. Usados o sin usar, permanecerán en el mundo durante cierto tiempo a menos que sean destruidos deliberadamente.

Esta durabilidad es lo que otorga a las cosas del mundo su relativa independencia respecto de los hombres que las producen y las usan, su «objetividad», que las hace mantenerse, soportar y «resistir», al menos por un tiempo, las voraces necesidades y los deseos de sus usuarios vivos. Desde este punto de vista, las cosas del mundo tienen la función de estabilizar la vida humana, y su objetividad radica en el hecho de que los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, pueden preservar su identidad gracias a su relación con la persistente mismidad de los objetos —la misma silla hoy y mañana, la misma casa desde el nacimiento hasta la muerte—. A la subjetividad de los hombres se opone la objetividad del artificio hecho por el hombre, no la indiferencia de la naturaleza. Solo porque hemos construido un mundo de objetos a partir de lo que la naturaleza nos da, y hemos creado este ambiente artificial dentro de la naturaleza, que así nos protege de ella, podemos considerar la naturaleza

como algo «objetivo». Sin un mundo entre los hombres y ella, habría movimiento eterno, pero no objetividad.

La durabilidad y la objetividad son el resultado de la fabricación, el trabajo del *Homo faber*, que consiste en una reificación. La solidez, inherente incluso a las cosas más frágiles, proviene, en último término, de la materia que es transformada en material. El material ya es un producto de las manos humanas, que lo han extraído de su lugar natural ya sea matando un proceso vital, como en el caso del árbol que proporciona madera, ya sea interrumpiendo uno de los procesos naturales más lentos, como en el caso del hierro, de la piedra o del mármol, arrancados del seno de la tierra. Este elemento de violación y violencia está presente en toda fabricación, y el hombre, como creador del artificio humano, siempre ha sido un destructor de la naturaleza. La experiencia de esta violencia es la más elemental de la fuerza humana y, por lo mismo, muy opuesta al esfuerzo penoso y agotador experimentado en la pura labor. Ya no se trata de ganarse el pan «con el sudor de la frente», donde el hombre puede ser realmente el amo y señor de todas las criaturas vivientes, aunque siga siendo el siervo de la naturaleza, de sus propias necesidades naturales y de la tierra. El *Homo faber* se convierte en amo y señor de la naturaleza misma cuando viola y destruye parte de lo que le ha sido dado.

El proceso de fabricación está en sí mismo determinado por entero por las categorías de medio y fin. La cosa fabricada constituye un producto final en el doble sentido de que el proceso de producción termina en ella y de que solo es un medio para producir tal fin. A diferencia de la actividad propia de la labor, donde la labor y el consumo son solo dos etapas de un idéntico proceso —el proceso vital del individuo o de la sociedad—, la fabricación y el uso son dos procesos enteramente distintos. El fin del proceso de fabricación llega cuando la cosa está terminada, y este proceso no necesita

repetirse. El impulso a la repetición procede de la necesidad que el artesano tiene de ganarse su medio de subsistencia, esto es, del elemento de la labor inherente a su trabajo. También puede provenir de la demanda de multiplicación en el mercado. En ambos casos, el proceso se repite por razones externas a sí mismo, a diferencia de la compulsiva repetición inherente a la labor, donde uno debe comer para poder laborar y debe laborar para poder comer. La multiplicación no debería confundirse con la repetición, aunque el artesano individual pueda sentirla como una mera repetición que una máquina podría efectuar mejor y de manera más productiva. En realidad, la multiplicación multiplica las cosas, mientras que la repetición simplemente sigue el ciclo recurrente de la vida, en el que sus productos desaparecen casi con tanta rapidez como han aparecido.

Tener un comienzo definido y un fin predecible e igual de definido representa la característica típica de la fabricación, y esta sola característica la distingue de las demás actividades humanas. La labor, atrapada en el movimiento cíclico del proceso biológico, no tiene, propiamente hablando, principio ni fin —solo pausas, intervalos entre el agotamiento y la recuperación—. Como veremos, aunque puede tener un comienzo definido, la acción nunca tiene un fin predecible. La gran fiabilidad del trabajo se refleja en el hecho de que el proceso de fabricación, a diferencia de la acción, no es irreversible: toda cosa producida por manos humanas puede ser destruida por ellas, y ningún objeto de uso se necesita de un modo tan urgente en el proceso vital como para que su fabricante no pueda sobrevivir y permitirse su destrucción. El hombre, el fabricante del artificio humano, de su propio mundo, es en realidad dueño y señor no solo por haberse erigido en el amo de toda la naturaleza, sino también porque es dueño de sí mismo y de sus actos. Esto no puede decirse de la labor, en la que permanece sujeto a las necesidades de su

vida, ni de la acción, en la que depende de sus semejantes. Solo con su imagen del futuro producto el *Homo faber* es libre de producir y, una vez más, haciendo frente en soledad al trabajo de sus manos es libre de destruir.

Como dije antes, todos los procesos de fabricación están determinados por las categorías de medio y fin. Esto se muestra con toda claridad en el destacadísimo papel que desempeñan en ella las herramientas y los instrumentos. Desde el punto de vista del *Homo faber*, el hombre es, en efecto, como dijo Benjamin Franklin, un «hacedor de útiles». Es obvio que también se usan herramientas y utensilios en el proceso de la labor, como sabe toda ama de casa orgullosamente poseedora de todos los artilugios de una cocina moderna; pero estos implementos tienen un carácter y una función diferentes cuando se usan en la labor; sirven para aligerar el peso y mecanizar la labor del laborante; son, por así decirlo, antropocéntricos, mientras que las herramientas de la fabricación son diseñadas e inventadas para la fabricación de cosas; su idoneidad y precisión son dictadas por fines «objetivos» más que por necesidades y preferencias subjetivas. Además, cada proceso de fabricación produce cosas que duran considerablemente más tiempo que el proceso que las llevó a la existencia, mientras que en un proceso de labor, en el que ven la luz bienes de «corta duración», las herramientas y los instrumentos que se usan son las únicas cosas que sobreviven al propio proceso de la labor. Son cosas de uso para la labor y, como tales, no constituyen el resultado de la actividad misma de la labor. Lo que domina en la labor realizada con el propio cuerpo y, de paso, en todos los procesos de trabajo ejecutados en el modo de laborar, no es el esfuerzo hecho con un propósito ni el producto mismo, sino el movimiento del proceso y el ritmo que este impone a los que laboran. Los utensilios de la labor son arrastrados por este ritmo, en el que el cuerpo y la herramienta oscilan en el

mismo movimiento repetitivo —hasta que, en el uso de las máquinas, más aptas para la ejecución de la labor debido a su movimiento, ya no es el movimiento del cuerpo el que determina el del instrumento, sino el movimiento de la máquina el que fuerza los movimientos del cuerpo mientras, en un estadio más avanzado, lo reemplaza por completo—. Me parece muy significativo que la cuestión tan discutida de si el hombre debería «ajustarse» a la máquina, o la máquina debería ajustarse a la naturaleza del hombre, nunca se haya planteado con respecto a las meras herramientas o instrumentos. Y la razón es que todas las herramientas de labor son siervas de la mano, mientras que las máquinas, en efecto, exigen que quien labora las sirva, que ajuste el ritmo natural de su cuerpo a su movimiento mecánico. En otras palabras, hasta la herramienta más refinada es un sirviente incapaz de guiar o sustituir a la mano, y hasta la máquina más primitiva guía e, idealmente, sustituye la labor del cuerpo.

La experiencia más fundamental que tenemos de la instrumentalidad resulta del proceso de fabricación. Y aquí sí es cierto que el fin justifica los medios; más aún, los produce y los organiza. El fin justifica la violencia llevada a cabo contra la naturaleza para obtener el material, tal como la madera justifica que matemos el árbol y como la mesa justifica la destrucción de la madera. Del mismo modo, el producto final organiza el propio proceso de trabajo, decide los especialistas que necesita, la medida de cooperación y el número de asistentes o cooperadores. De ahí que cada cosa y cada persona sean juzgadas aquí por su idoneidad y su utilidad para lograr el producto final deseado y nada más.

Resulta bastante extraño que la validez de la categoría «medio-fin» no se agote con el producto final, para el que cosas y personas representan un medio. Aunque el objeto es un fin con respecto al medio que ha permitido su producción, y el verdadero fin del proceso de fabricación, nunca llega a

ser, por así decirlo, un fin en sí mismo, al menos mientras siga siendo un objeto de uso. De inmediato encuentra su lugar en otra cadena de medio-fin por virtud de su utilidad misma; como mero objeto de uso se convierte en un medio para, digamos, una vida confortable, o como objeto de intercambio, es decir, en el caso de que se haya atribuido un valor definido al material usado en su fabricación se convierte en un medio para obtener otros objetos. En otras palabras, en un mundo estrictamente utilitario todos los fines están obligados a tener una corta duración; son transformados en medios para fines ulteriores. Una vez logrado, el fin cesa de ser un fin y se convierte en un objeto entre los objetos que en cualquier momento pueden ser transformados en medios para lograr otros fines. La perplejidad del utilitarismo, que es, por así decirlo, la filosofía del *Homo faber*, es que queda atrapado en una interminable cadena de medios y fines sin llegar nunca a principio alguno que pueda justificar la categoría, es decir, la utilidad misma.

La salida habitual de este dilema consiste en hacer del usuario, del propio hombre, el fin último para poder detener la interminable cadena de fines y medios. Que el hombre es un fin en sí mismo y nunca debería ser usado como un medio para lograr otros fines, no importa cuán elevados puedan ser, es algo bien conocido por la filosofía moral de Kant, y no hay duda de que, ante todo, Kant quería relegar la categoría de «medio-fin» y la consiguiente filosofía del utilitarismo al lugar que le correspondía e impedir que pudiera regir las relaciones entre hombre y hombre en vez de las relaciones entre hombres y cosas. Sin embargo, hasta la fórmula intrínsecamente paradójica de Kant fracasa en su intento de resolver las confusiones del *Homo faber*. Al elevar al hombre, al usuario, a la posición de fin último, degrada de manera aún más enérgica todos los demás «fines» a meros medios. Si el hombre como usuario es el fin más alto, «la medida de todas

las cosas», entonces no solo la naturaleza, tratada por la fabricación casi como «material sin dignidad» sobre el que trabajar y al que otorgar un «valor» (como dijo Locke), sino también las propias cosas «valiosas» se convierten en simples medios, perdiendo de ese modo su intrínseca dignidad propia. O, por decirlo de otra manera, la más mundana de todas las actividades pierde su sentido objetivo original y deviene un medio para satisfacer necesidades subjetivas; deja de tener, en y por sí misma, un significado, por más útil que pueda ser.

Desde el punto de vista de la fabricación, el producto final es igualmente un fin en sí mismo, una entidad independiente, durable, con existencia propia, del mismo modo que el hombre es un fin en sí mismo en la filosofía moral de Kant. Por supuesto, lo que está en juego no es la instrumentalización como tal, el uso de medios para lograr un fin, sino la generalización de la experiencia de la fabricación, en la que el rendimiento y la utilidad se establecen como las normas últimas para el mundo, así como para la vida activa de los hombres que en él se mueven. Podemos decir que el *Homo faber* ha transgredido los límites de su actividad cuando, bajo el disfraz del utilitarismo, propone que la instrumentalidad gobierne el mundo de las cosas acabadas tan exclusivamente como gobierna la actividad a través de la cual se producen esas cosas. Esta generalización será siempre la tentación específica del *Homo faber*, a pesar de que, en un último análisis, sea su propia ruina: acabaría inmerso en la pura utilidad, en la ausencia de sentido; el utilitarismo nunca puede encontrar la respuesta a la pregunta que Lessing hizo una vez a los filósofos utilitaristas de su tiempo: «¿Y cuál es, os ruego, el uso del uso?».

En la misma esfera de la fabricación solo hay un género de objetos que no tiene un sitio en la interminable cadena de medios y fines: y es la obra de arte, la más inútil y al mismo

tiempo la más duradera de las cosas que las manos humanas pueden producir. Su característica más propia es su alejamiento de todo el contexto del uso ordinario, de modo que se da el caso de que un antiguo objeto de uso, por ejemplo, una pieza de mobiliario de una época ya pasada, sea considerado por una generación posterior como una «obra maestra», sea colocada en un museo y de ese modo cuidadosamente apartada de cualquier uso posible. Del mismo modo que el propósito de una silla es actualizado cuando alguien se sienta en ella, el propósito inherente a una obra de arte —lo sepa o no el artista, se logre o no el propósito — consiste en alcanzar la permanencia a través de las épocas. En ningún otro lugar aparece con tanta pureza y claridad la durabilidad del mundo creado por el hombre; en ningún otro lugar, por tanto, se manifiesta este mundo de cosas de manera tan espectacular como en este hogar no mortal para seres mortales. Y a pesar de que la verdadera fuente de inspiración de estas cosas permanentes es el pensamiento, esto no impide que sean cosas. El proceso del pensamiento no produce cosas tangibles, como tampoco las produce la simple habilidad para usar objetos. La reificación que supone escribir algo, pintar una imagen, componer una pieza musical, etcétera, es lo que realmente *hace* del pensamiento una realidad; y para producir estas cosas del pensamiento, a las que habitualmente llamamos «obras de arte», se requiere el mismo trabajo que para construir, gracias al instrumento primordial de las manos humanas, las cosas menos durables y más útiles del artificio humano.

El mundo de las cosas hechas por el hombre termina siendo un hogar para los hombres mortales, cuya estabilidad solo perdurará y sobrevivirá al siempre cambiante movimiento de su vida y sus acciones en la medida en que trascienda el puro funcionalismo de los bienes de consumo y la pura utilidad de los objetos de uso. La vida, en su sentido

no biológico, el lapso de tiempo comprendido entre el nacimiento y la muerte que le es concedido a cada hombre, se manifiesta en la acción y la palabra, hacia las que ahora debemos dirigir nuestra atención. Con la palabra y la acción nos insertamos en el mundo humano, y tal inserción es como un segundo nacimiento en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra apariencia física original. Desde que, con el nacimiento, accedimos al Ser, compartimos con las demás entidades la cualidad de la Otredad, un aspecto importante de la pluralidad que hace que solo nos podamos definir por la distinción, y que no podamos decir qué *es* algo sin distinguirlo de alguna otra cosa. Además, compartimos con todos los organismos vivos esta forma de distinguir lo que caracteriza a una entidad individual. Sin embargo, solo el hombre puede *expresar* la otredad y la individualidad, solo él puede distinguirse y comunicarse *a sí mismo*, y no meramente algo —hambre o sed, afecto, hostilidad o miedo—. En el hombre, la otredad y la distinción devienen unicidad, y lo que el hombre inserta con la palabra y la acción en la comunidad de su propia especie es la unicidad. A esta inserción no nos fuerza la necesidad, como en la labor, ni nos incitan nuestras preferencias y deseos, como en el trabajo. Es incondicionada; su impulso brota del comienzo que se produjo en el mundo cuando nacimos y al que respondemos empezando algo nuevo por nuestra propia iniciativa. Actuar es, en su sentido más general, tomar una iniciativa, comenzar, como indica la palabra griega *arkhein*, o poner algo en movimiento, que es el significado original del *agere* latino.

Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de la pluralidad humana, de que en la tierra no habita *un* hombre, sino una pluralidad de seres humanos que de un modo u otro viven juntos. Pero solo la acción y la palabra están relacionadas de manera específica con el hecho de que vivir siempre significa vivir entre los seres humanos, entre

aquellos que son mis iguales. De ahí que, cuando yo me inserto en el mundo, lo hago en un mundo donde ya están presentes otros. La acción y la palabra están tan estrechamente relacionadas porque el acto primordial y específicamente humano siempre debe responder a la pregunta que se le hace a todo recién llegado: «¿Quién eres tú?». La revelación de «quién es alguien» se halla implícita en el hecho de que, en cierto modo, la acción muda no existe o, si existe, es irrelevante; sin palabras, la acción pierde el actor, y el sujeto de las acciones solo es posible en la medida en que es al mismo tiempo quien dice las palabras, quien se identifica como el actor y anuncia lo que está haciendo, lo que ha hecho o lo que se propone hacer. Es exactamente como Dante dijo en una ocasión —de manera más sucinta de lo que yo podría expresarlo (*De Monarchia*, I, 13)—: «Porque, en toda acción, lo que ante todo procura el agente […] es revelar su propia imagen. De ahí que todo agente, en tanto que hace, se deleite en hacer; como todo lo que es desea su propio ser, y como en la acción el ser del agente se halla de algún modo intensificado, necesariamente se sigue el deleite […] Así, nada actúa a menos que, al actuar, quede patente su yo latente». Por supuesto, esta revelación del «quién» siempre permanece oculta para la persona misma —como el *daimon* en la religión griega, que acompañaba al hombre a lo largo de la vida, siempre mirando desde atrás, por encima del hombro, y solo visible para aquellos con quienes se topaba—. Aun así, aunque desconocida para la persona, la acción es intensamente personal. La acción sin un nombre, sin un «quién» adscrito a ella, carece de significado, mientras que una obra de arte conserva su relevancia, conozcamos o no el nombre del artista. Permítanme recordarles los monumentos al Soldado Desconocido tras la Primera Guerra Mundial. Son el testimonio de la necesidad de encontrar un «quién», un alguien identificable, a quien cuatro años de matanzas en

masa deberían haber revelado. La repugnancia a aceptar el brutal hecho de que el agente de la guerra no fuera realmente Nadie inspiró la construcción de los monumentos a los desconocidos; esto es, a todos aquellos que la guerra no pudo dar a conocer, robándoles así, no sus hazañas, sino su dignidad humana.

Dondequiera que los hombres viven juntos hay una trama de relaciones humanas que está formada, por así decirlo, por los actos y las palabras de innumerables personas, tanto vivas como muertas. Toda acción y todo nuevo comienzo se inscribe en una trama ya existente en la que, sin embargo, de algún modo se inicia un nuevo proceso que afectará a muchos otros, incluso más allá de aquellos con los que el agente entra en contacto directo. A causa de esta trama ya existente de relaciones humanas, con sus conflictos de intenciones y voluntades, la acción casi nunca logra su propósito. Y también se debe a este medio y a su carácter de imprevisibilidad que lo caracteriza que la acción siempre produzca historias, de manera intencionada o no, de forma tan natural como la fabricación produce cosas tangibles. Así, estas historias pueden registrarse en monumentos y documentos, pueden contarse en la poesía y la historiografía y plasmarse en toda clase de materiales. En sí mismas, sin embargo, son de una naturaleza por completo diferente que estas reificaciones. Nos dicen más acerca de sus sujetos, del «héroe» de cada historia, de lo que cualquier producto de las manos humanas puede contarnos acerca del maestro que lo produjo y, por tanto, no son productos propiamente hablando. Aunque todo el mundo tiene su propia historia, al menos la historia de su propia vida, nadie es su autor o su productor. Y, sin embargo, es precisamente en estas historias donde al final se revela el verdadero significado de una vida humana. El hecho de que toda vida individual, entre el nacimiento y la muerte, se pueda contar realmente como una

historia con un comienzo y un fin, es la condición prepolítica y prehistórica de la historia, la gran narración sin comienzo ni fin. Pero la razón de que cada vida humana cuente su historia y de que la historia acabe siendo el libro de historias de la humanidad, con muchos actores y oradores aunque sin un autor reconocible, es que ambas son el resultado de la acción. La verdadera historia en la que estamos involucrados mientras vivimos no tiene autor alguno, visible o invisible, porque no está *hecha*.

La ausencia de un autor en este dominio explica la extraordinaria fragilidad y la falta de fiabilidad de los asuntos estrictamente humanos. Dado que siempre actuamos en una red de relaciones, las consecuencias de cada acto son ilimitadas, toda acción provoca no solo una reacción, sino una reacción en cadena, y todo proceso es la causa de nuevos e impredecibles procesos. Esta infinitud resulta inevitable; no la podemos atenuar restringiendo nuestras acciones a un marco limitado de circunstancias controlables o introduciendo todo el material pertinente en un ordenador gigante. El más mínimo acto en las circunstancias más limitadas porta la semilla de la misma ilimitación e imprevisibilidad; un acto, un gesto o una palabra son suficientes para modificar cualquier constelación. En la acción, en contraposición al trabajo, es indiscutible que nunca podemos saber realmente qué estamos haciendo.

Sin embargo, en claro contraste con esta fragilidad y esta falta de fiabilidad de los asuntos humanos, hay otro carácter de la acción humana que parece hacerla más peligrosa de lo que de algún modo podemos suponer. Y es el simple hecho de que, si bien no sabemos lo que estamos haciendo cuando actuamos, no tenemos ninguna posibilidad de deshacer lo que hemos hecho. Los procesos de la acción no solo son impredecibles, también son irreversibles; no hay autor o artífice que pueda deshacer o destruir lo que ha hecho si no le

gusta o cuando las consecuencias resultan ser desastrosas. Esta peculiar resistencia de la acción, en apariencia en oposición a la fragilidad de sus resultados, sería del todo insoportable si esta capacidad no tuviera algún remedio en su propio campo.

La posible redención del apuro de la irreversibilidad es la facultad de perdonar, y el remedio para la impredecibilidad se halla contenido en la facultad de hacer y mantener las promesas. Los dos remedios van juntos: el perdón está ligado al pasado y sirve para deshacer lo hecho, mientras que comprometerse mediante promesas sirve para fijar en el océano de incertidumbres del futuro islas de seguridad sin las cuales ni siquiera la continuidad, menos aún cualquier forma de durabilidad, sería posible en las relaciones entre los hombres. Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad de actuar estaría, por así decirlo, confinada a una sola acción de la que nunca podríamos recuperarnos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias, semejantes al aprendiz de brujo que carecía de la fórmula mágica para romper el hechizo. Sin estar atados al cumplimiento de las promesas, nunca seríamos capaces de lograr el grado de identidad y continuidad que conjuntamente producen la «persona» acerca de la cual se puede contar una historia; cada uno de nosotros estaría condenado a errar impotente y sin dirección en la oscuridad de su solitario corazón, atrapado en sus humores cambiantes, en sus contradicciones y en sus equívocos. (Esta identidad subjetiva, lograda por la atadura a las promesas, debe distinguirse de la «objetiva», esto es, de la identidad ligada a los objetos, que resulta de la confrontación con la mismidad del mundo y a la que me referí al tratar del trabajo.) A este respecto, perdonar y hacer promesas constituyen mecanismos de control establecidos en la propia facultad de iniciar procesos nuevos e interminables.

Sin la acción, sin la capacidad de comenzar algo nuevo y así articular el nuevo comienzo que se produce en el mundo con el nacimiento de cada ser humano, la vida del hombre, que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte, estaría condenada sin posibilidad de salvación. El lapso mismo de la vida, en su carrera hacia la muerte, llevaría inevitablemente a todo lo humano hacia la ruina y la destrucción. La acción, con todas sus incertidumbres, es como un recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para morir, sino para comenzar algo nuevo. *Initium ut esset homo creatus est*; «el hombre fue creado para que hubiera un comienzo», dijo san Agustín. Con la creación del hombre llegó al mundo el principio del comienzo —lo que, naturalmente, no es más que otra forma de decir que, con la creación del hombre, el principio de la libertad apareció en la tierra.

LA ESFERA PÚBLICA Y LA PRIVADA

EL HOMBRE: ANIMAL SOCIAL O POLÍTICO

La *vita activa,* vida humana en la medida en que se compromete de manera activa para hacer algo, siempre está enraizada en un mundo de hombres y de cosas realizadas por estos, que nunca deja ni trasciende por completo. Cosas y hombres forman el entorno de cada una de las actividades humanas, que serían inútiles sin esa situación; sin embargo, este entorno, el mundo en el que hemos nacido, no existiría sin la actividad humana que lo produjo —como en el caso de los objetos fabricados—, que se ocupa de él —como en el caso de la tierra cultivada— o que lo erigió mediante la organización —como en el caso del cuerpo político—. Ninguna clase de vida humana, ni siquiera la de un ermitaño en la agreste naturaleza, resulta posible sin un mundo que de manera directa o indirecta testifique la presencia de otros seres humanos.[137]

Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos, si bien lo único que no cabe siquiera imaginarse fuera de la sociedad de los hombres es la acción. La actividad laboral no requiere la presencia de otro, aunque un ser que laborara en completa soledad no sería humano, sino un *animal laborans* en el sentido más literal de la palabra. El hombre que trabajara, fabricara y construyera un mundo solo habitado por él

seguiría siendo un fabricador, aunque no un *Homo faber*; habría perdido su específica cualidad humana y más bien sería un dios, si bien es cierto que no el Creador, sino un demiurgo divino tal como Platón lo describe en uno de sus mitos. Solo la acción es una prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de algo así, y solo esta depende por entero de la constante presencia de los demás.[138]

Esta relación especial entre la acción y estar juntos parece justificar plenamente la primitiva traducción del *zóon politikón* aristotélico por *animal socialis,* que ya se encuentra en Séneca y que luego se convertiría en la traducción modelo a través de santo Tomás: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* («el hombre es político por naturaleza, esto es, social»).[139] Más que cualquier elaborada teoría, esta inconsciente sustitución de lo social por lo político revela hasta qué punto se había perdido el original concepto griego de «política». De ahí que resulte significativo, si bien no decisivo, que la palabra «social» sea de origen romano y que carezca de equivalente en el lenguaje o pensamiento griego. No obstante, el uso latino de la palabra *societas* también tuvo en un principio un claro, aunque limitado, significado político: indicaba una alianza entre el pueblo para un propósito concreto, como organizarse para gobernar o cometer un delito.[140] Solo con el posterior concepto de una *societas generis humani* («sociedad de género humano»), el término «social» comienza a adquirir el significado general de «condición humana fundamental».[141] No es que Platón o Aristóteles desconocieran —o se desinteresaran por— el hecho de que el hombre no pueda vivir al margen de la compañía de sus semejantes, sino que no incluían esta condición entre las características específicas humanas; por el contrario, era algo que la vida humana tenía en común con la animal, y solo por esta razón no podía ser fundamentalmente

humana. La natural y meramente social compañía de la especie humana se consideraba una limitación impuesta por las necesidades de la vida biológica, las mismas para el animal humano que para las otras formas de existencia animal.

Según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política no solo es diferente, sino que se halla en directa oposición con la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oikía*) y la familia. El nacimiento de la ciudad Estado significó que el hombre recibiera «además de su vida privada, una especie de segunda vida, su *bíos politikós.* Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (*idion*) y lo que es comunal (*koinon*)».[142] No se trataba de la mera opinión o teoría de Aristóteles, sino del simple hecho histórico de que la fundación de la *pólis* estuvo precedida de la destrucción de todas las unidades organizadas que se basaban en el parentesco, tales como la *phratría* y la *phylé.*[143] De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, solo dos se consideraban políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bíos politikós,* es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de las que surge la esfera de los asuntos humanos (*ta tón anthrópón pragmata,* como solía llamarla Platón), de la cual todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta.

Sin embargo, si bien es cierto que solo la fundación de la ciudad Estado capacitaba a los hombres para dedicar toda su vida a la esfera política, a la acción y al discurso, la convicción de que estas dos facultades iban juntas y eran las más elevadas de todas parece haber precedido a la *pólis* y estuvo siempre presente en el pensamiento presocrático. La grandeza del homérico Aquiles solo puede entenderse si lo vemos como «el agente de grandes acciones y el orador de grandes palabras». [144] A diferencia del concepto moderno, tales palabras no se consideraban grandes porque expresaran elevados

pensamientos; por el contrario, como sabemos por los últimos versos de *Antígona,* puede que la capacidad para las «grandes palabras» (*megaloi logoi*), con las que replicar a los golpes potentes, enseñe finalmente a pensar en la vejez.[145] El pensamiento era secundario al discurso, pero discurso y acción se consideraban coexistentes e iguales, del mismo rango y de la misma clase, lo que en origen significó no solo que la mayor parte de la acción política, hasta donde esta permanece al margen de la violencia, fuera realizada con palabras, sino algo más fundamental, o sea, que encontrar las palabras oportunas en el momento adecuado, dejando aparte la información o comunicación que impliquen, fuera acción. Solo la pura violencia es muda, razón por la que nunca puede ser grande. Incluso cuando, relativamente tarde en la Antigüedad, las artes de la guerra y la retórica emergieron como los dos principales temas políticos de la educación, su desarrollo siguió inspirado por la tradición y por esa anterior experiencia pre-*pólis,* y a ella siguió sujeta.

En la experiencia de la *pólis,* que no sin justificación se conocía como «el más charlatán de todos los cuerpos políticos», e incluso aún más en la experiencia política que se derivó de ella, la acción y el discurso se separaron y cada vez se hicieron actividades más independientes. El interés se desplazó de la acción al discurso, entendido más como medio de persuasión que como específica forma humana de contestar, replicar y sopesar lo que ocurría y lo que se hacía. [146] Ser político, vivir en una *pólis,* significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a las personas a través de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la *pólis,* del hogar y de la vida familiar, con ese tipo de gente en la que el cabeza de familia gobernaba con poderes despóticos e indisputados, o

bien con los imperios bárbaros de Asia, cuyo despotismo a menudo se señalaba como semejante a la organización de la familia.

La definición aristotélica del hombre como *zóon politikón* no solo no guardaba relación, sino que se oponía a la asociación natural experimentada en la vida familiar; únicamente se puede entender esta por completo si añadimos su segunda definición del hombre como *zōon logon ekhon* («ser vivo capaz de discurso»). La traducción latina de esta expresión por *animal rationale* se apoya en una mala interpretación no menos fundamental que la de «animal social». Aristóteles no definía al hombre en general ni indicaba la más elevada aptitud humana, que para él no era el *logos,* es decir, el discurso o la razón, sino el *nous,* o sea, la capacidad de contemplación, cuya principal característica es que su contenido no puede traducirse en discurso.[147] En sus dos definiciones más famosas, Aristóteles solo formuló la opinión corriente de la *pólis* acerca del hombre y de la forma de vida política y, según esta, todo aquel que estaba fuera de la *pólis* —esclavos y bárbaros— era *aneu logou,* desprovisto, claro está, no de la facultad de discurso, sino de una forma de vida en la que el discurso y solo este tenía sentido y en la que la preocupación principal de los ciudadanos residía en hablar entre ellos.

El profundo malentendido que expresa la traducción latina de «político» como «social» quizá no se vea tan claro en ningún lugar como en el párrafo que santo Tomás dedica a comparar la naturaleza del gobierno familiar con el político; a su entender, el cabeza de familia tiene cierta similitud con el principal del reino, si bien, añade, su poder no es tan «perfecto» como el del rey.[148] No solo en Grecia y en la *pólis,* sino en toda la antigüedad occidental, habría sido muy evidente que incluso el poder del tirano era menor, menos «perfecto», que el poder con el que el *paterfamilias,* el

dominus, gobernaba a su familia y a sus esclavos. Y esto no se debía a que el poder del gobernante de la ciudad fuera equilibrado y contrarrestado por los poderes combinados de los cabeza de familia, sino a que el gobierno absoluto, irrebatido, y la esfera política propiamente dicha se excluían mutuamente.[149]

LA *PÓLIS* Y LA FAMILIA

Si bien es cierto que la identificación y el concepto erróneo de las esferas política y social es tan antiguo como la traducción de las expresiones griegas al latín y su adaptación al pensamiento cristiano-romano, la confusión todavía es mayor en el empleo y entendimiento moderno de la sociedad. La distinción entre la esfera privada y la esfera pública de la vida corresponde al campo familiar y político, que han existido como entidades diferenciadas y separadas al menos desde el surgimiento de la antigua ciudad Estado; la aparición de la esfera social, que en rigor no es pública ni privada, constituye un fenómeno relativamente nuevo cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna, cuya forma política la encontró en la nación Estado.

Lo que nos interesa en este contexto es la extraordinaria dificultad que, debido a este desarrollo, tenemos para entender la decisiva división entre las esferas pública y privada, entre la esfera de la *pólis* y la de la familia, y, finalmente, entre actividades relacionadas con un mundo común y las relativas a la conservación de la vida, diferencia en la que se basaba el antiguo pensamiento político como algo evidente y axiomático. Para nosotros, esta línea divisoria ha quedado borrada por completo, ya que vemos el conjunto de pueblos y comunidades políticas a imagen de una familia

cuyos asuntos cotidianos han de ser cuidados por una administración doméstica gigantesca y de alcance nacional. El pensamiento científico que corresponde a este desarrollo ya no es ciencia política, sino «economía nacional» o «economía social», o *Volkswirtschaft,* todo lo cual indica una especie de «administración doméstica colectiva»;[150] el conjunto de familias organizadas a nivel económico en el facsímil de una familia superhumana es lo que llamamos «sociedad», y su forma política de organización se califica con el nombre de «nación».[151] Por tanto, nos resulta difícil comprender que, según el pensamiento antiguo sobre estas materias, la expresión «economía política» habría sido una contradicción en términos: cualquier cosa que fuera «económica», en relación con la vida del individuo y con la supervivencia de la especie, era no política, se trataba, por definición, de un asunto familiar.[152]

Desde una perspectiva histórica, es muy probable que el nacimiento de la ciudad Estado y la esfera pública ocurriera a expensas de la esfera privada familiar.[153] Sin embargo, la antigua santidad del hogar, aunque mucho menos pronunciada en la Grecia clásica que en la vieja Roma, nunca llegó a perderse por completo. Lo que impedía a la *pólis* violar la vida privada de sus ciudadanos, así como mantener como sagrados los límites que rodeaban cada propiedad, no era el respeto hacia dicha propiedad, tal como lo entendemos nosotros, sino el hecho de que, sin poseer una casa, el hombre no podía participar en los asuntos del mundo debido a que carecía de un sitio que propiamente le perteneciera.[154] Incluso Platón, cuyos esquemas políticos preveían la abolición de la propiedad privada y la ampliación de la esfera pública hasta el punto de aniquilar por completo a la primera, todavía habla con gran respeto de Zeus Herkeios, protector de las líneas fronterizas, y califica de *hóroi,* divinas, las fronteras entre estados, sin ver contradicción alguna.[155]

El rasgo distintivo de la esfera doméstica consistía en que en dicho ámbito los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias. Esa fuerza que los unía era la propia vida —los penates, dioses domésticos, eran, según Plutarco, «los dioses que nos hacen vivir y alimentan nuestro cuerpo»—,[156] que, para su mantenimiento individual y la supervivencia de la especie, necesita la compañía de los demás. Resultaba evidente que el mantenimiento individual fuera tarea del hombre, como la supervivencia de la especie lo era de la mujer, y que ambas funciones naturales, la labor del varón para proporcionar alimentación y la de la hembra para dar a luz, estaban sometidas al mismo apremio de la vida. Así pues, la comunidad natural de la familia nació de la necesidad, y esta rigió todas las actividades desempeñadas en su seno.

Por el contrario, la esfera de la *pólis* era la de la libertad, y existía una relación entre estas dos esferas, ya que resultaba lógico que el dominio de las necesidades vitales en la familia fuera la condición para la libertad de la *pólis.* De ningún modo podía la política ser solo un medio destinado a proteger a la sociedad, ya se tratara de la sociedad de los fieles —como en la Edad Media—, ya de la de los propietarios —como en Locke—, de una sociedad comprometida de modo inexorable en un proceso adquisitivo —como en Hobbes—, de una de productores —como en Marx— o de empleados —como en la nuestra— o de trabajadores —como en los países socialistas y comunistas—. En todos estos casos, es la libertad (en algunos, la mal llamada «libertad») de la sociedad lo que exige y justifica la restricción de la autoridad política. La libertad está localizada en la esfera de lo social, y la fuerza o violencia pasa a ser monopolio del Gobierno.

Lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuera su oposición a la vida de la *pólis,* es que la libertad se localiza de manera exclusiva en la esfera política, que la

necesidad ante todo es un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada, y que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad —por ejemplo, gobernando a los esclavos— y llegar a ser libre. Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo. Dicha libertad representa la condición esencial de lo que los griegos llamaban «felicidad», *eudaimonía*, un estado objetivo que sobre todo dependía de la riqueza y de la salud. Ser pobre o estar enfermo significaba verse sometido a la necesidad física; ser esclavo llevaba consigo, además, el sometimiento a la violencia del hombre. Este doble «infortunio» de la esclavitud es por completo independiente del genuino bienestar subjetivo del esclavo. Por tanto, un hombre libre y pobre prefería la inseguridad del cambiante mercado de trabajo a una tarea asegurada con regularidad, ya que, como esta restringía su libertad para hacer lo que quisiera a diario, la sentía como servidumbre (*douleia*), e incluso la labor dura y penosa era preferible a la vida fácil de muchos esclavos domésticos.[157]

No obstante, la fuerza prepolítica con la que el cabeza de familia gobernaba a parientes y esclavos, que se consideraba necesaria porque el hombre es un «animal social» antes que un «animal político», nada tiene que ver con el caótico «estado de naturaleza» de cuya violencia, según el pensamiento político del siglo XVII, el hombre solo podía escapar mediante el establecimiento de un gobierno que, con el monopolio del poder y de la violencia, aboliera la «guerra de todos contra todos», «manteniéndolos atemorizados».[158] Por el contrario, el concepto de «gobernar y ser gobernado», esto es, de gobierno y poder en el sentido en que lo entendemos, así como el regulado orden que lo acompaña,

se tenía por prepolítico y propio de la esfera privada más que de la pública.

La *pólis* se diferenciaba del núcleo familiar en que aquella solo conocía «iguales», mientras que la familia constituía el centro de la más estricta desigualdad. Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni al mando de alguien *y* no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado.[159] Así pues, dentro de la esfera doméstica la libertad no existía, ya que al cabeza de familia solo se le consideraba libre por cuanto tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política, en la que todos eran iguales. Ni que decir tiene que esta igualdad tiene muy poco en común con nuestro concepto de «igualdad», pues significaba vivir y tratar solo entre pares, lo que presuponía la existencia de «desiguales» que, naturalmente, siempre constituían la mayoría de la población de una ciudad Estado.[160] Por tanto, la igualdad, lejos de estar relacionada con la justicia, como en los tiempos modernos, representaba la propia esencia de la libertad: ser libre implicaba serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados.

Y aquí termina la posibilidad de describir en términos claros la profunda diferencia entre el moderno y el antiguo entendimiento de la política. En el mundo moderno, las esferas social y política están mucho menos diferenciadas. Que la política no es más que una función de la sociedad, que acción, discurso y pensamiento son fundamentalmente superestructuras relativas al interés social, no es un descubrimiento de Karl Marx, sino que, por el contrario, es uno de los supuestos axiomáticos que este aceptó de manera acrítica de los economistas políticos de la Edad Moderna. Dicha funcionalización hace imposible captar cualquier diferencia seria entre las dos esferas; además, no se trata de una teoría o una ideología, puesto que con el ascenso de la

sociedad, esto es, del «conjunto doméstico» (*oikía*) o de las actividades económicas a la esfera pública, la administración de la casa y todas las materias que antes pertenecían a la esfera privada familiar se convertirían en interés «colectivo».[161] En el mundo moderno, las dos esferas fluyen de manera constante la una sobre la otra, como olas de la imparable corriente del propio proceso de la vida.

La desaparición de la brecha que los antiguos tenían que atravesar para superar la estrecha esfera doméstica y adentrarse en la política es, en esencia, un fenómeno moderno. De algún modo, tal separación entre lo público y lo privado aún existía en la Edad Media, si bien había perdido gran parte de su significado y cambiado por completo su emplazamiento. Se ha señalado con exactitud que, tras la caída del Imperio romano, la Iglesia católica ofreció a los hombres un sustituto de la ciudadanía, que con anterioridad había sido la prerrogativa del Gobierno municipal.[162] La tensión medieval entre la oscuridad de la vida cotidiana y el grandioso esplendor que esperaba a todo lo sagrado, con el concomitante ascenso de lo secular a lo religioso, corresponde en muchos aspectos al ascenso de lo privado a lo público que se produjo en la Antigüedad. Claro está que la diferencia es muy acusada, ya que por muy «mundana» que llegara a ser la Iglesia, en esencia siempre era otro interés mundano el que mantenía unida a la comunidad de creyentes. Mientras que es posible identificar con cierta dificultad lo público y lo religioso, en realidad la esfera secular durante el feudalismo era en su totalidad lo que la esfera privada había sido en la Antigüedad. Su característica propia fue la absorción de todas las actividades por parte de la esfera doméstica, en la que solo tenían un significado privado y, en consecuencia, la ausencia misma de una esfera pública.[163]

Propio de este crecimiento de la esfera privada y, de manera incidental, de la diferencia entre el antiguo jefe de

familia y el señor feudal, era que este podía administrar justicia en su territorio, mientras que el primero, si bien tenía el derecho de aplicar unas normas más duras o más suaves, no conoció leyes ni justicia al margen de la esfera pública.[164] El hecho de que todas las actividades humanas fueran copadas por la esfera privada, junto con el modelado de todas las relaciones de los hombres bajo el patrón doméstico, alcanzó a las organizaciones profesionales en las propias ciudades, a los gremios, *confréries* y *compagnons,* e incluso a las primeras compañías mercantiles, donde «la original ensambladura familiar parecía quedar señalada con la misma palabra "compañía" (*companis*) […] [y] con frases tales como "hombres que comen un mismo pan", "hombres que tienen un mismo pan y un mismo vino"».[165] El concepto medieval del «bien común», lejos de señalar la existencia de una esfera política, solo reconoce que los individuos particulares tienen intereses en común, tanto materiales como espirituales, y que pueden conservar su intimidad y atender sus propios negocios siempre que uno de ellos asuma la tarea de cuidar este interés común. Lo que distingue esta actitud esencialmente cristiana hacia la política de la realidad moderna no es tanto el reconocimiento de un «bien común» como la exclusividad de la esfera privada y la ausencia de esa esfera curiosamente híbrida donde los intereses privados adquieren significado público, es decir, lo que llamamos «sociedad».

No resulta, pues, sorprendente que el pensamiento político medieval, exclusivamente interesado en la esfera secular, siguiera desconociendo el abismo existente entre la cobijada vida doméstica y la despiadada exposición de la *pólis* y, en consecuencia, la virtud del valor como una de las más elementales actitudes políticas. Lo que continúa siendo sorprendente es que el único teórico político posclásico que, en su extraordinario esfuerzo por restaurar la vieja dignidad

de la política, captó dicha separación y comprendió algo del valor que se precisaba para salvar dicha distancia fue Maquiavelo, quien lo describió en el ascenso «del condotiero desde su humilde condición a un rango elevado», de la esfera privada a la principesca, es decir, de las circunstancias comunes de todos los hombres a la resplandeciente gloria de las grandes acciones.[166]

Dejar la casa, en principio con el fin de embarcarse en alguna aventurada y gloriosa empresa y, con posterioridad, solo para dedicar la vida misma a los asuntos de la ciudad, requería valor, ya que solo en el núcleo familiar primaba el interés por la supervivencia personal. Quien entrara en la esfera política había de estar preparado para arriesgar la vida, y el excesivo afecto hacia la propia existencia impedía la libertad, constituyendo una clara señal de servidumbre.[167] Por tanto, el valor se convirtió en la virtud política por excelencia, y solo aquellos hombres que lo poseían eran admitidos en una asociación que era política en contenido y en propósito; de ahí que trascendiera la mera unión impuesta a todos por igual —esclavos, bárbaros y griegos— a través de los apremios de la vida.[168] La «buena vida», como Aristóteles califica la propia del ciudadano, no era simplemente mejor, más libre de cuidados o más noble que la ordinaria, sino de una calidad diferente por completo. Era «buena» en el sentido de que, habiendo dominado las necesidades de la pura vida, liberándose de trabajo y labor, y vencido el innato apremio de todas las criaturas vivas por su propia supervivencia, ya no estaba ligada al proceso biológico vital.

En la raíz de la conciencia política griega hallamos una inigualada claridad y articulación en el trazado de esta distinción. Ninguna actividad que solo sirviera al propósito de ganarse la vida, o al de mantener el proceso vital, tenía garantizada la entrada en la esfera política, a pesar del grave

riesgo que suponía abandonar el comercio y la fabricación a la laboriosidad de esclavos y extranjeros, con lo que, en efecto, Atenas se convirtió en la «pensionópolis» de un «proletariado de consumidores», vívidamente descrito por Max Weber. [169] El verdadero carácter de esta *pólis* se manifiesta por entero en la filosofía política de Platón y de Aristóteles, aunque la línea fronteriza entre comunidad familiar y *pólis* a veces queda difuminada, en especial en Platón, quien, probablemente siguiendo a Sócrates, comenzó a extraer sus ejemplos e ilustraciones de la *pólis* de las experiencias cotidianas de la vida privada, aunque también en Aristóteles cuando, siguiendo a Platón, dio por sentado de manera provisional que al menos el origen histórico de la *pólis* había de estar relacionado con las necesidades de la vida y que solo su contenido o inherente objetivo (*télos*) hacía que la vida trascendiera a «buena vida».

Estos aspectos de las enseñanzas de la escuela socrática, que no tardaron en pasar a ser axiomáticos hasta el punto de resultar triviales, eran entonces los más nuevos y revolucionarios y surgían no de la experiencia real en la vida política, sino del deseo de liberarse de su carga, deseo que los filósofos solo podían justificar en su propio entendimiento demostrando que incluso la más libre de todas las formas de vida aún se hallaba sujeta a la necesidad. Pero el fondo de la verdadera experiencia política, al menos en Platón y en Aristóteles, permaneció tan sólido que nunca se puso en duda la distinción entre la esfera doméstica y la vida política. Sin dominar las necesidades vitales del hogar, no es posible la vida ni la «buena vida», aunque la política nunca se realiza por amor a la vida. En cuanto miembros de la *pólis,* la vida doméstica existe en beneficio de la «buena vida» de la *pólis.*

EL AUGE DE LO SOCIAL

La emergencia de la sociedad —el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos— desde el oscuro interior del hogar hasta la luz de la esfera pública no solo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y lo que implicaban para la vida del individuo y del ciudadano. No coincidimos con los griegos en considerar que la vida que transcurría en la privacidad de «uno mismo» (*idion*), al margen del mundo de lo común, sea «necia» por definición, ni con los romanos, para quienes dicho retraimiento solo era un refugio temporal de su actividad en la *res publica*; en la actualidad, llamamos «privada» a una esfera de intimidad cuyo comienzo puede rastrearse en los últimos romanos, en apenas algún periodo de la Antigüedad griega, y cuya peculiar multiplicidad y variedad eran desconocidas en cualquier periodo anterior a la Edad Media.

No se trata simplemente de cambiar el acento. En el sentimiento antiguo, el rasgo privativo de lo privado, indicado en el propio mundo, era muy importante; literalmente, apelaba al estado de hallarse desprovisto de algo, incluso de las más elevadas y humanas capacidades. Un hombre que solo viviera su vida privada y a quien, al igual que al esclavo, no se le permitiera entrar en la esfera pública, o que, a semejanza del bárbaro, no hubiera elegido establecer tal esfera, no era plenamente humano. Hemos dejado de pensar de manera primordial en la privación cuando usamos la palabra «privacidad», y esto se debe en parte al enorme enriquecimiento de la esfera privada a través del individualismo moderno. Sin embargo, parece incluso más importante señalar que el sentido moderno de lo privado se halla al menos tan agudamente opuesto a la esfera social —desconocida por los antiguos, que consideraban su contenido

como materia privada— como a la política, hablando con propiedad. El hecho histórico decisivo es que la privacidad moderna en su función más relevante, esto es, proteger lo íntimo, se reveló como algo opuesto no a la esfera política, sino a la social, con la que, sin embargo, se halla relacionada de manera más próxima y auténtica.

El primer explorador claro, y en cierto grado incluso teórico de la intimidad, fue Jean-Jacques Rousseau, el único gran autor que a menudo es citado por su nombre de pila. Llegó a su descubrimiento a través de una rebelión, no contra la opresión del Estado, sino contra la insoportable perversión del corazón humano por parte de la sociedad, su intrusión en las zonas más íntimas del hombre que, hasta entonces, no habían necesitado una protección especial. La intimidad del corazón, a diferencia del hogar privado, carece de un lugar tangible en el mundo, y la sociedad contra la que protesta y hace valer sus derechos no puede localizarse con la misma certeza que el espacio público. Para Rousseau, lo íntimo y lo social eran más bien modos subjetivos de la existencia humana y, en su caso, era como si Jean-Jacques se rebelara contra un hombre llamado Rousseau. El individuo moderno y sus interminables conflictos, su incapacidad para encontrarse en la sociedad como en su propia casa o para vivir por completo al margen de los demás, su carácter siempre cambiante y el radical subjetivismo de su vida emotiva nacieron de esta rebelión del corazón. La autenticidad del descubrimiento de Rousseau se halla fuera de toda duda, por dudosa que sea la autenticidad del individuo que fue Rousseau. El asombroso florecimiento de la poesía y de la música desde mediados del siglo XVIII hasta casi el último tercio del XIX, acompañado por el auge de la novela, única forma de arte por completo social, y coincidiendo con una no menos sorprendente decadencia de todas las artes públicas, en especial la arquitectura, constituye suficiente testimonio para

expresar la estrecha relación que existe entre lo social y lo íntimo. La rebelde reacción contra la sociedad, en la que Rousseau y los románticos descubrieron la intimidad, iba dirigida, en primer lugar, contra las exigencias niveladoras de lo social, contra lo que hoy en día llamaríamos el «conformismo» inherente a toda sociedad. Es importante recordar que dicha rebelión se realizó antes de que el principio de igualdad, al que hemos culpado de conformismo desde Tocqueville, hubiera tenido tiempo de afirmarse en la esfera social o política. A este respecto, que una nación esté formada por iguales o por desiguales no es algo que revista gran importancia, ya que la sociedad siempre exige que sus miembros actúen como si pertenecieran a una enorme familia con una sola opinión y un único interés. Antes de la moderna desintegración de la familia, este interés y esta única opinión comunes estaban representados por el cabeza de familia, que gobernaba de acuerdo con ellos e impedía la posible desunión entre sus miembros.[170] La asombrosa coincidencia del auge de la sociedad con la decadencia de la familia indica claramente que lo que en verdad ocurrió fue la absorción de la unidad familiar en los correspondientes grupos sociales. La igualdad de los miembros de estos grupos, lejos de ser una igualdad entre pares, a nada se parece tanto como a la igualdad de los familiares antes del despótico poder del cabeza de familia, excepto que en la sociedad, donde la fuerza natural del interés común y de la unánime opinión está tremendamente reforzada por el puro número, el auténtico gobierno ejercido por un hombre, en representación del interés común y la recta opinión, podía llegar a resultar innecesario. El fenómeno del conformismo es característico de la última etapa de este desarrollo moderno.

Es cierto que el gobierno monárquico de un solo hombre, que los antiguos consideraban como el esquema organizativo de la familia, se transforma en la sociedad —tal como lo

conocemos hoy en día, cuando la cima del orden social ya no está formada por un gobernante absoluto de la familia real— en una especie de gobierno de nadie. Pero este nadie —el supuesto interés común de la sociedad como un todo en la economía, así como la supuesta opinión única de la sociedad refinada en el salón— no deja de gobernar por el hecho de haber perdido su personalidad. Como sabemos por la más social forma de gobierno, esto es, por la burocracia (última etapa de gobierno en la nación Estado, donde la primera fue el benevolente despotismo y absolutismo de la regencia de un solo hombre), el gobierno de nadie no es necesariamente un no gobierno; en ciertas circunstancias, incluso puede resultar una de sus versiones más crueles y tiránicas.

Es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de acción, como con anterioridad sucedió en la esfera familiar. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta mediante la imposición de innumerables y variadas normas, las cuales tienden a «normalizar» a estos, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente. En Rousseau encontramos esas exigencias en los salones de la alta sociedad, cuyas convenciones siempre identifican al individuo con su posición en el marco social. Lo que interesa es esta ecuación con el estatus social, por lo que carece de importancia si se trata de un verdadero rango en la sociedad medio feudal del siglo XVIII, de un título en la sociedad clasista del XIX, o de mera función en la sociedad de masas de la actualidad. Por el contrario, el auge de la sociedad de masas solo indica que los diversos grupos sociales han sufrido la misma absorción por una sociedad que la padecida con anterioridad por las unidades familiares; con el ascenso de la sociedad de masas, la esfera de lo social, tras varios siglos de desarrollo, ha alcanzado por fin el punto en el que abarca y controla a todos los miembros de una comunidad determinada por igual y con

idéntica fuerza. Sin embargo, la sociedad se iguala en todas las circunstancias, y la victoria de la igualdad en el mundo moderno solo representa el reconocimiento legal y político del hecho de que esa sociedad ha conquistado la esfera pública, y de que la distinción y la diferencia han pasado a ser asuntos privados del individuo.

Esta igualdad moderna, que se apoya en el conformismo inherente a la sociedad y solo es posible porque la conducta ha reemplazado a la acción como la principal forma de relación humana, es en todo punto diferente a la igualdad de la Antigüedad y, en especial, a la de las ciudades Estado griegas. Pertenecer a los pocos «iguales» (*hómoioi*) significaba la autorización de vivir entre pares; pero la esfera pública, la *pólis*, estaba permeada de un espíritu agonal y todo individuo tenía que distinguirse constantemente de los demás, demostrar con acciones únicas o logros que era el mejor de todos (*aièn aristeúein*).[171] Dicho con otras palabras, la esfera estaba reservada a la individualidad; se trataba del único lugar donde los hombres podían mostrar real e invariablemente quiénes eran. Atendiendo a esta oportunidad, y al margen del afecto por el cuerpo político que brindaba a todos esa posibilidad, cada individuo deseaba más o menos compartir la carga de la jurisdicción, defensa y administración de los asuntos públicos.

Este mismo conformismo, es decir, la suposición de que los hombres se comportan y no actúan con respecto a los demás, yace en la raíz de la moderna ciencia económica, cuyo nacimiento coincidió con el auge de la sociedad y que, junto con su principal instrumento técnico, la estadística, se convirtió en la ciencia social por excelencia. La economía —hasta la Edad Moderna, una parte no demasiado importante de la ética y de la política, basada en el supuesto de que los hombres actúan con respecto a sus actividades económicas como lo hacen en cualquier otro aspecto— solo pudo adquirir

carácter científico cuando los hombres se transformaron en seres sociales y de manera unánime siguieron ciertos patrones de conducta, de tal modo que quienes no observaban las normas podían ser considerados como asociales o anormales. [172]

Las leyes de la estadística solo son válidas cuando se trata de grandes números o de largos periodos, y los actos o acontecimientos solo pueden aparecer a nivel estadístico como desviaciones o fluctuaciones. La justificación de la estadística radica en que las proezas y los acontecimientos son raros en la vida cotidiana y en la historia. No obstante, el pleno significado de las relaciones diarias no se revela en la vida cotidiana, sino en hechos no corrientes, de la misma manera que el significado de un periodo histórico solo se muestra en los escasos acontecimientos que lo iluminan. La aplicación de la ley de los grandes números y los largos periodos a la política o a la historia significa nada menos que la voluntariosa destrucción de su propia materia, y constituye una empresa desesperada buscar una explicación en la política o en la historia cuando todo lo que no se contempla como un comportamiento cotidiano o como tendencias automáticas ha sido excluido por parecer falto de importancia.

Sin embargo, puesto que las leyes de la estadística son perfectamente válidas cuando tratamos con grandes números, resulta evidente que todo incremento en la población conlleva una mayor validez y una marcada disminución de la «desviación». En términos políticos, esto quiere decir que cuanto mayor sea la población en un determinado cuerpo político, mayor posibilidad tendrá lo social sobre lo político de constituir la esfera pública. Los griegos, cuya ciudad Estado representaba el cuerpo político más individualista y menos adaptable de los conocidos por nosotros, sabían muy bien que la *pólis,* con su énfasis en la acción y en el discurso,

solo podía sobrevivir si la cantidad de ciudadanos permanecía restringida. Un gran número de personas, apiñadas, desarrolla una inclinación casi irresistible hacia el despotismo, ya sea el de una persona, ya el de una mayoría; y si bien la estadística, es decir, el tratamiento matemático de la realidad, se desconocía antes de la Edad Moderna, los fenómenos modernos que hicieron posible tal tratamiento —los grandes números, contabilizar el conformismo, el behaviorismo y el automatismo en los asuntos humanos— fueron precisamente esos rasgos que, a juicio de los griegos, diferenciaban la civilización persa de la suya propia.

La infortunada verdad sobre el behaviorismo y la validez de sus «leyes» es que cuanta más gente haya, más probable será que se comporten y menos probable que toleren la no actuación. Desde una perspectiva estadística, esto queda demostrado en la nivelación de la fluctuación. En realidad, las hazañas cada vez tendrán menos oportunidad de remontar la marea del comportamiento y los acontecimientos perderán cada vez más su significado, es decir, su capacidad para iluminar el tiempo histórico. La uniformidad estadística en modo alguno constituye un ideal científico inofensivo, sino el recién descubierto ideal político de una sociedad que, sumergida por entero en la rutina de la vida cotidiana, se halla en paz con la perspectiva científica inherente a su propia existencia.

La conducta uniforme que se presta a la determinación estadística y, por tanto, a la predicción científica correcta, apenas puede explicarse por la hipótesis liberal de una «armonía de intereses» natural, fundamento de la economía «clásica»; no fue Karl Marx, sino los propios economistas liberales quienes tuvieron que introducir la «ficción comunista», es decir, dar por sentado que existe un interés común de la sociedad como un todo, que con «mano invisible» guía la conducta de los hombres y armoniza sus

intereses conflictivos.[173] La diferencia entre Marx y sus precursores solo radicaba en que él tomó la realidad del conflicto, tal como se presentaba en la sociedad de su tiempo, tan seriamente como la ficción hipotética de la armonía; estaba en lo cierto al concluir que la «socialización del hombre» produciría de manera automática una armonía de todos los intereses, y fue más valeroso que sus maestros liberales cuando propuso establecer en la realidad la «ficción comunista» como fundamento de todas las teorías económicas. Lo que Marx no comprendió —no podía hacerlo en aquella época— fue que el germen de la sociedad comunista estaba presente en la realidad de una comunidad familiar nacional, y que su pleno desarrollo no estaba obstaculizado por interés de clase alguno como tal, sino solo por la ya caduca estructura monárquica de la nación Estado. Es obvio que lo que impedía el suave funcionamiento de la sociedad eran ciertos residuos tradicionales que se inmiscuían y que seguían influyendo en la conducta de las clases «retrógradas». Desde el punto de vista de la sociedad, no se trataba más que de factores que intentaban perturbar el camino hacia el pleno desarrollo de las «fuerzas sociales»; ya no correspondían a la realidad y, por tanto, en cierto sentido eran mucho más «ficticios» que la científica «ficción» de un interés común.

Una victoria completa de la sociedad siempre producirá alguna especie de «ficción comunista», cuya sobresaliente característica política reside en estar gobernada por una «mano invisible», es decir, por nadie. Lo que tradicionalmente llamamos «Estado y Gobierno» da paso aquí a la pura administración, situación que Marx predijo con acierto como el «debilitamiento del Estado», si bien se equivocó al suponer que solo una revolución podría realizarlo, y más todavía al creer que esta completa victoria de la sociedad significaría el surgimiento final del «reino de la

libertad».[174]

Para calibrar el alcance del triunfo de la sociedad en la Edad Moderna, su temprana sustitución de la acción por la conducta y la de esta por la burocracia, el gobierno personal por el de nadie, conviene recordar que su inicial ciencia de la economía, que solo sustituye a los modelos de conducta en este más bien limitado campo de la actividad humana, al final fue seguida por la muy amplia pretensión de las ciencias sociales que, como «ciencias del comportamiento», apuntan a reducir al hombre, en todas sus actividades, al nivel de un animal de conducta condicionada. Si la economía es la ciencia de la sociedad en sus primeras etapas, cuando solo podía imponer sus normas de conducta a algunos sectores de la población y a parte de sus actividades, el auge de las «ciencias del comportamiento» señala con claridad la etapa final de este desarrollo, cuando la sociedad de masas ha devorado todos los estratos de la nación y la «conducta social» se ha convertido en el estándar de todas las fases de la vida.

Desde el auge de la sociedad, desde la admisión de la familia y de las actividades propias de la organización doméstica a la esfera pública, una de las características notables de la nueva esfera ha sido una irresistible tendencia a crecer, a devorar las más antiguas esferas de lo político y lo privado, así como de la recién establecida esfera de la intimidad. Este constante crecimiento, cuya no menos constante aceleración podemos observar desde hace tres siglos al menos, adquiere su fuerza debido a que, a través de la sociedad, el propio proceso de la vida ha sido canalizado de una forma u otra hacia la esfera pública. El ámbito privado del hogar constituía la esfera en la que se cuidaban y se garantizaban las necesidades de la vida, la supervivencia individual y la continuidad de la especie. Una de las características de lo privado, antes del descubrimiento de lo íntimo, era que el hombre existía en esta esfera no como

verdadero ser humano, sino únicamente como espécimen animal de la especie humana. Precisamente, esta era la razón básica del tremendo desprecio que en la Antigüedad se sentía por lo privado. Aunque el auge de la sociedad ha hecho cambiar la opinión sobre dicha esfera, apenas ha transformado su naturaleza. El carácter monolítico de todo tipo de sociedad, su conformismo, que solo tiene en cuenta un interés y una opinión, básicamente está enraizado en la unicidad de la especie humana. Debido a que dicha unicidad no es fantasía, y ni siquiera una simple hipótesis científica, como la «ficción comunista» de la economía clásica, la sociedad de masas, en la que el hombre como animal social rige de manera suprema y donde, en apariencia, puede garantizarse a escala mundial la supervivencia de la especie, es capaz al mismo tiempo de llevar a la humanidad a su extinción.

Tal vez la indicación más clara de que la sociedad constituye la organización pública del propio proceso de la vida pueda hallarse en el hecho de que en un tiempo relativamente corto la nueva esfera social transformó todas las comunidades modernas en sociedades de trabajadores y empleados; en otras palabras, enseguida centraron su objetivo en una actividad necesaria para mantener la vida. (Para tener una sociedad de trabajadores, está claro que no es necesario que cada uno de los miembros sea un trabajador —ni siquiera la emancipación de la clase trabajadora y el enorme poder potencial que le concede el gobierno de la mayoría resultan decisivos—, sino que todos sus miembros consideren lo que deben hacer como medio para sustentar su propia vida y la de sus familias.) La sociedad es la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere un significado público y donde se permite que las actividades relacionadas con la pura supervivencia aparezcan en público.

En modo alguno resulta indiferente que se realice una

actividad en público o en privado. Sin duda, el carácter de la esfera pública debe cambiar de acuerdo con las actividades admitidas en él, pero, en gran medida, la propia actividad también modifica su propia naturaleza. La actividad laboral, en todas las circunstancias relacionadas con el proceso de la vida en su sentido más elemental y biológico, permaneció estacionaria durante miles de años, encerrada en la eterna repetición del proceso vital al que se encontraba atada. La admisión del trabajo en la talla de lo público, lejos de eliminar su carácter de proceso —lo que cabría haber esperado si se recuerda que los cuerpos políticos siempre se han planeado para la permanencia y que sus leyes siempre se han entendido como limitaciones impuestas al movimiento—, ha liberado, por el contrario, dicho proceso de su circular y monótona repetición, transformándolo con rapidez en un progresivo desarrollo cuyos resultados han modificado por completo y en pocos siglos todo el mundo habitado.

En el momento en que el trabajo quedó liberado de las restricciones impuestas por su destierro de la esfera privada —y esta emancipación no fue consecuencia de la de la clase trabajadora, sino que la precedió—, fue como si el elemento del crecimiento inherente a toda vida orgánica hubiera descuidado y superado por completo los procesos de decadencia, con los que la vida orgánica queda contenida y equilibrada en la familia de la naturaleza. La esfera social, en la cual el proceso de la vida ha establecido su propio dominio público, ha desatado un crecimiento no natural, por decirlo de alguna manera; y contra este constante crecimiento de la esfera social, no contra la sociedad, lo privado y lo íntimo, por un lado, y lo político (en el más reducido sentido de la palabra), por el otro, se han mostrado incapaces de defenderse.

Lo calificado como «crecimiento no natural de lo natural» suele considerarse como el incremento constantemente

acelerado en la productividad del trabajo. El factor más singular de este constante incremento desde el comienzo ha sido la organización laboral, visible en la denominada «división del trabajo», que precedió a la Revolución industrial; incluso la mecanización de los procesos laborales, segundo e importantísimo factor de la productividad del trabajo, está basada en dicha organización. Puesto que como propio principio organizativo deriva claramente de la esfera pública más que de la privada, la división del trabajo es precisamente lo que deviene de la actividad laboral sometida a las condiciones de la esfera pública, lo cual nunca ha acaecido en la esfera privada del núcleo familiar.[175] En ningún otro campo de la vida hemos alcanzado una excelencia tal como en la revolucionaria transformación del trabajo, hasta el punto de que el significado verbal de la propia palabra (que siempre había estado relacionado con penas y fatigas casi insoportables, con esfuerzo y dolor y, en consecuencia, con una deformación del cuerpo humano, de tal modo que su origen solo podía residir en la extrema miseria y en la pobreza) ha comenzado a perderse para nosotros.[176] Mientras la necesidad hacía del trabajo algo indispensable para mantener la vida, la excelencia era lo último que cabía esperar de él.

La propia excelencia, *areté* para los griegos y *virtus* para los romanos, siempre ha sido asignada a la esfera pública, en la que cabe sobresalir, distinguirse de los demás. Toda actividad desempeñada en público puede alcanzar una excelencia nunca igualada en privado, porque esta, por definición, requiere la presencia de otros, y dicha presencia exige la formalidad del público, constituido por los pares de uno, y nunca la casual o familiar presencia de los iguales o inferiores a uno.[177] Ni siquiera la esfera social —aunque redujo a la excelencia al anonimato, acentuó el progreso de la humanidad en vez del logro de los hombres y cambió hasta

hacerlo irreconocible el contenido de la esfera pública— ha conseguido aniquilar por completo la relación entre representación pública y excelencia. Mientras que hemos llegado a ser excelentes en la labor que desempeñamos en público, nuestra capacidad para la acción y el discurso ha perdido gran parte de su anterior calidad, ya que el auge de la esfera social los desterró a la esfera de lo íntimo y lo privado. Esta curiosa discrepancia no ha escapado a la atención pública, que a menudo atribuye a un presunto lapso de tiempo entre nuestras capacidades técnicas y nuestro desarrollo humanístico general, o entre las ciencias físicas, que modifican y controlan la naturaleza, y las ciencias sociales, que no saben cómo cambiar y controlar a la sociedad. Dejando aparte otras falacias de la argumentación, con frecuencia señaladas y que no es necesario repetir, esa crítica se refiere a un posible cambio de la psicología de los seres humanos —sus llamados «patrones de conducta»— y no a un cambio del mundo en que se mueven. Y esta interpretación psicológica, para la que la ausencia o presencia de una esfera pública es tan inapropiada como cualquier realidad tangible y mundana, parece más bien dudosa debido a que ninguna actividad puede pasar a ser excelente si el mundo no le proporciona un espacio adecuado para su ejercicio. Ni la educación, ni la ingeniosidad, ni el talento pueden reemplazar a los elementos constitutivos de la esfera pública, que hacen de ella un lugar propicio para la excelencia humana.

LA ESFERA PÚBLICA: LO COMÚN

La palabra «público» significa dos fenómenos estrechamente relacionados, si bien no idénticos por

completo.

En primer lugar, quiere decir que todo lo que aparece en público puede ser visto y oído por todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. Para nosotros, la apariencia —algo que ven y oyen otros al igual que nosotros— constituye la realidad. Comparada con la realidad que proviene de lo visto y oído, incluso las mayores fuerzas de la vida íntima —las pasiones del corazón, los pensamientos de la mente, las delicias de los sentidos— llevan una incierta y oscura existencia hasta que se transforman, desprivatizadas y desindividualizadas, como si dijéramos, en una forma adecuada para la aparición pública.[178] La más corriente de dichas transformaciones sucede en la narración de historias y, por lo general, en la transposición artística de las experiencias individuales. Sin embargo, no necesitamos la forma artística para testimoniar esta transfiguración. Siempre que hablamos de cosas que pueden experimentarse solo en privado o en la intimidad, las mostramos en una esfera en la que adquieren una especie de realidad que, fuera cual fuere su intensidad, no podían haber tenido antes. La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos, y puesto que la intimidad de una vida privada plenamente desarrollada, tal como no se había conocido antes del auge de la Edad Moderna y la concomitante decadencia de la esfera pública, siempre intensifica y enriquece en gran medida toda la escala de emociones subjetivas y sentimientos privados, esta intensificación se produce a expensas de la seguridad en la realidad del mundo y de los hombres.

En efecto, la sensación más intensa que conocemos, hasta el punto de borrar todas las otras experiencias, es decir, la experiencia del dolor físico agudo, es al mismo tiempo la más privada y la menos comunicable de todas. Quizá no solo sea la única experiencia que somos incapaces de transformar en un

aspecto adecuado para la presentación pública, sino que, además, nos quita la sensación de la realidad hasta tal extremo que la podemos olvidar más rápida y fácilmente que cualquier otra cosa. Parece que no exista puente entre la subjetividad más radical, en la que ya no soy «reconocible», y el mundo exterior de la vida.[179] Dicho con otras palabras, el dolor, verdadera experiencia entre la vida como "ser entre los hombres" (*inter homines esse*) y la muerte, es tan subjetivo y se halla tan alejado del mundo de las cosas y de los hombres que en absoluto puede asumir una apariencia.[180]

Puesto que nuestra sensación de la realidad depende por entero de la apariencia y, por tanto, de que haya una esfera pública en la que las cosas surjan de la oscura y cobijada existencia, incluso el crepúsculo que ilumina nuestra vida privada e íntima deriva de la luz mucho más dura de la esfera pública. Sin embargo, hay muchas cosas que no pueden soportar la implacable y brillante luz de la constante presencia de otros en la escena pública; ahí solo se tolera lo que se considera apropiado, digno de verse u oírse, de manera que lo inapropiado se convierte de manera automática en un asunto privado. Sin duda, esto no significa que los intereses privados sean por lo general inapropiados; por el contrario, veremos que existen numerosas materias apropiadas o relevantes que solo pueden sobrevivir en la esfera de lo privado. El amor, por ejemplo, a diferencia de la amistad, muere o, mejor dicho, se extingue en cuanto se muestra en público. («Nunca busques contar tu amor / amor que nunca se puede contar.») Debido a su inherente mundanidad, el amor solo llega a ser falso y pervertido cuando se emplea para finalidades políticas, tales como el cambio o la salvación del mundo.

Lo que la esfera pública considera inadecuado puede tener un encanto tan extraordinario y contagioso que es posible que lo adopte todo un pueblo, sin perder por tal motivo su carácter esencialmente privado. El moderno encanto por las

«pequeñas cosas», si bien fue predicado por la poesía en casi todos los idiomas europeos a comienzos del siglo XX, ha encontrado su presentación clásica en el *petit bonheur* de los franceses. Desde la decadencia de su, otrora, grande y gloriosa esfera pública, los franceses se han hecho maestros en el arte de ser felices entre las «cosas pequeñas», dentro de sus cuatro paredes, entre la cómoda y la cama, la mesa y la silla, el perro, el gato y las macetas con flores, extendiendo a estas cosas un cuidado y ternura que, en un mundo en el cual la rápida industrialización elimina constantemente las cosas de ayer para producir los objetos de hoy, puede incluso parecer el último y más propiamente humano rincón del mundo. Esta ampliación de lo privado, el encanto, como si dijéramos, de todo un pueblo, no constituye una esfera pública, sino que, por el contrario, implica que dicha esfera casi ha retrocedido por completo, de manera que la grandeza ha dado paso por todas partes al encanto; si bien la esfera pública puede ser grande, no puede ser encantadora precisamente porque es incapaz de albergar lo inadecuado.

En segundo lugar, el término «público» apela al propio mundo, por cuanto es común a todos nosotros y se diferencia de nuestro lugar poseído de manera privada en él. Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la tierra o a la naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general de la vida orgánica. Más bien, está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre. Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas se encuentra entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor de ella; el mundo, como todo lo que está entremedias, une y al mismo tiempo, separa a los hombres.

La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos

junta y, no obstante, impide que caigamos uno sobre otro, por así decirlo. Lo que hace tan difícil de soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas el mundo ha perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas. Esta extraña situación se asemeja a una sesión de espiritismo en la que cierto número de personas sentado alrededor de una mesa pudiera ver de repente, por medio de algún truco mágico, cómo esta desaparece, de modo que dos personas situadas la una frente a la otra ya no estuvieran separadas, si bien tampoco relacionadas entre sí por algo tangible.

A nivel histórico, solo conocemos un principio ideado para mantener unida a una comunidad que haya perdido su interés en el mundo común y cuyos miembros ya no se sientan relacionados y separados por ella. Encontrar un nexo entre las personas lo bastante fuerte como para reemplazar al mundo, fue la principal tarea política de la filosofía cristiana más temprana, y fue san Agustín quien propuso que no solo la «hermandad» cristiana, sino todas las relaciones humanas se fundaran en la caridad. Pero esta caridad, cuya mundanidad corresponde de manera evidente a la experiencia humana general del amor, al mismo tiempo se diferencia claramente de ella por ser algo que, al igual que el mundo, está entre los hombres: «Incluso los ladrones tienen entre sí (*inter se*) lo que llaman "caridad"».[181] Este sorprendente ejemplo del principio político cristiano sin duda representa un buen hallazgo, ya que el nexo de la caridad entre los hombres, si bien es incapaz de establecer una esfera pública propia, resulta perfectamente adecuado para el principal principio cristiano de la no mundanidad y resulta admirablemente apto para llevar a través del mundo a un grupo de personas esencialmente sin mundo, ya sean santos o criminales, siempre que se entienda que el propio mundo está condenado y que toda actividad se emprende con la

condición de *quamdiu mundus durat* («mientras el mundo dure»).[182] El carácter no público y apolítico de la comunidad cristiana quedó en principio definido en la exigencia de que formara un *corpus,* un cuerpo cuyos miembros estuvieran relacionados entre sí como si fueran hermanos de una misma familia.[183] La estructura de la vida comunitaria se modeló a partir de las relaciones entre los miembros de una familia, ya que se sabía que estas eran no políticas e incluso antipolíticas. Nunca había existido una esfera pública entre familiares y, por tanto, no era probable que surgiera de la vida comunitaria cristiana si dicha vida se regía por el principio de la caridad y nada más. Incluso entonces, como sabemos por la historia y por las reglas de las órdenes monásticas —únicas comunidades en las que se ha intentado el principio de caridad como proyecto político—, el peligro de que las actividades emprendidas ante «la necesidad de la vida presente» (*necessitas vitae praesentis*)[184] llevaran por sí mismas, debido a que se realizaban en presencia de otros, al establecimiento de una especie de contramundo, de esfera pública dentro de las propias órdenes, era lo bastante grande como para requerir normas y regulaciones adicionales, entre las que cabe destacar para nuestro contexto la prohibición de la excelencia y su consiguiente orgullo.[185]

La no mundanidad como fenómeno político solo es posible en el supuesto de que el mundo no va a perdurar; sin embargo, con este supuesto es casi inevitable que, de una u otra forma, aquella comience a dominar la escena política. Así sucedió tras la caída del Imperio romano, y aunque por razones muy distintas y con formas muy diferentes e incluso más desconsoladoras, parece ocurrir de nuevo en nuestros días. La abstención cristiana de las cosas del mundo en modo alguno es la única conclusión que se puede sacar de la convicción de que los objetos del hombre, producto de manos mortales, sean tan mortales como sus fabricantes. Por el

contrario, este hecho puede también intensificar el disfrute y el consumo de las cosas del mundo, toda clase de intercambios en los que este no se considera fundamentalmente como *koinón,* esto es, lo que es común a todos. Solo la existencia de una esfera pública y la consiguiente transformación del mundo en una comunidad de cosas, que agrupe y relacione a los hombres entre sí, depende por entero de la permanencia. Si el mundo ha de incluir un espacio público, este no se puede establecer para una generación y planearlo solo para los vivos, sino que debe trascender el tiempo vital de los hombres mortales.

Sin esta trascendencia en una potencial inmortalidad terrena, ninguna política, estrictamente hablando, ningún mundo común ni esfera pública resultan posibles, porque, a diferencia del bien común, tal como lo entendía el cristianismo —la salvación de la propia alma como interés común a todos—, el mundo común es algo en lo que nos adentramos al nacer y que dejamos al morir. Trasciende nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro, pues estaba ahí antes de que llegáramos y sobrevivirá a nuestra breve estancia. Es lo que tenemos en común no solo con nuestros contemporáneos, sino también con quienes estuvieron antes y con los que vendrán después de nosotros. Pero tal mundo común solo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida en que aparezca en público. La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural del tiempo. A lo largo de muchas épocas anteriores a la nuestra —hoy en día, ya no— los hombres han accedido a la esfera pública porque deseaban que algo suyo o algo que tenían en común con los demás fuera más permanente que su vida terrenal. (Así, la maldición de la esclavitud no solo consistía en la falta de libertad y visibilidad, sino también en el temor de los propios esclavos

«de que, por ser oscuros, pasarían sin dejar huella de su existencia».)[186] Quizá no haya un testimonio más claro de la desaparición de la esfera pública en la Edad Moderna que la casi absoluta pérdida de interés por la inmortalidad, eclipsada en cierto modo por la pérdida simultánea de la preocupación metafísica por la eternidad. Por ser tema de los filósofos y de la *vita contemplativa,* esta última ha de quedar al margen de nuestras consideraciones, mientras que la primera se identifica con el vicio privado de la vanidad. En efecto, en las condiciones modernas resulta tan improbable que alguien aspire seriamente a la inmortalidad terrenal que está justificado pensar que solo se trata de vanidad.

El famoso pasaje de Aristóteles que dice: «Al considerar los asuntos humanos, uno no debe […] considerar al hombre como es y no considerar lo que es mortal en las cosas mortales, sino pensar sobre ellas [únicamente] en la medida en que tienen la posibilidad de inmortalizar» queda manifiesto en los escritos políticos de la época,[187] porque, ante todo, la *pólis* para los griegos, al igual que la *res publica* para los romanos, representaba su garantía contra la futilidad de la vida individual, el espacio protegido contra esta futilidad y reservado para la permanencia relativa, si no inmortalidad, de los mortales.

Lo que se pensaba en la Edad Moderna de la esfera pública, tras el espectacular ascenso de la sociedad a la preeminencia pública, fue expresado por Adam Smith cuando, con ingenua sinceridad, se refirió a «esa decadente raza de hombres comúnmente llamada “hombres de letras”» para la que la «admiración pública […] es siempre una parte de su recompensa […] una considerable parte […] en la profesión de la medicina; quizá aún mayor en la de las leyes; en poesía y filosofía es casi todo el conjunto».[188] De lo que resulta evidente que la admiración pública y la recompensa monetaria son de la misma naturaleza y pueden convertirse

en sustitutas la una de la otra. También la admiración pública es algo que se puede usar y consumir, y la posición social o el estatus, como diríamos hoy en día, llena una necesidad como el alimento hace con otra: la admiración pública es consumida por la vanidad individual como el alimento por el hambriento. Está claro que, desde este punto de vista, la prueba de la realidad no descansa en la pública presencia de otros, sino en la mayor o menor urgencia de necesidades cuya existencia o no existencia nadie puede atestiguar, a excepción de quien las padece. Y puesto que la necesidad de alimento tiene una base demostrable sujeta a la realidad en el propio proceso de la vida, también resulta claro que las punzadas del hambre, subjetivas por completo, son más reales que la «vanagloria», como Hobbes solía llamar a la necesidad de admiración pública. Incluso si estas necesidades, por alguna milagrosa simpatía, fueran compartidas por otros, su misma futilidad les impediría establecer algo tan sólido y duradero como un mundo común. Así pues, la cuestión no es que haya una falta de admiración pública por la poesía y la filosofía en el mundo moderno, sino que tal admiración no constituye un espacio en el que las cosas se salven de la destrucción del tiempo. La futilidad de la admiración pública, que se consume a diario en cantidades cada vez mayores, es tal que la recompensa monetaria, una de las cosas más fútiles que existen, puede llegar a ser más «objetiva» y más real.

A diferencia de esta «objetividad», cuyo único soporte es el dinero como común denominador para proveer a todas las necesidades, la realidad de la esfera pública radica en la presencia simultánea de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y para el que no cabe inventar medida o denominador común. Pues, si bien el mundo común es el lugar de reunión de todos, quienes están presentes ocupan diferentes posiciones en él y el puesto de uno puede no coincidir más con el de otro que la posición de

dos objetos. Ser visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente. Este es el sentido de la vida pública, comparada con la cual incluso la más rica y satisfactoria vida familiar solo puede ofrecer la prolongación o multiplicación de la posición de uno con sus aspectos y perspectivas subyacentes. La subjetividad de lo privado se puede prolongar y multiplicar en una familia, e incluso llegar a ser tan fuerte que su peso se deje sentir en la esfera pública, pero ese «mundo» familiar nunca puede reemplazar la realidad que surge de la suma total de aspectos presentada por un objeto a una multitud de espectadores. Solo donde las cosas pueden ser vistas por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, puede aparecer la auténtica y verdadera realidad mundana.

En las condiciones de un mundo común, la realidad no está garantizada principalmente por la «naturaleza común» de todos los hombres que la constituyen, sino más bien por el hecho de que, a pesar de las diferencias de posición y la resultante variedad de perspectivas, todos están interesados por el mismo objeto. Si la identidad del objeto deja de discernirse, ninguna naturaleza común de los hombres, y menos aún el conformismo antinatural de una sociedad de masas, puede evitar la destrucción del mundo común que por lo general precede a la destrucción de los muchos aspectos en los que se presenta a la pluralidad humana. Esto puede ocurrir en condiciones de radical aislamiento, donde nadie está de acuerdo con nadie, como suele darse en las tiranías. Pero también puede suceder en la sociedad de masas o de la histeria colectiva, donde de repente las personas se comportan como si fueran miembros de una familia, multiplicando y prolongando cada una la perspectiva de su vecino. En ambos casos, los hombres se han convertido por

entero en privados, es decir, han sido privados de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos. Todos están encerrados en la subjetividad de su propia experiencia singular, que no deja de ser singular si la misma experiencia se multiplica innumerables veces. El fin del mundo común llega cuando se ve a partir de un solo aspecto y se le permite presentarse desde una única perspectiva.

LA ESFERA PRIVADA: LA PROPIEDAD

Con respecto a esta múltiple significación de la esfera pública, la palabra «privado» cobra su original sentido privativo y tiene significado. Vivir una vida privada por completo significa por encima de todo estar privado de las cosas esenciales para una verdadera vida humana: estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, privado de una relación «objetiva» con los otros que procede de hallarse relacionado y separado de ellos a través de la intermediación de un mundo común de cosas, privado de realizar algo más permanente que la propia vida. La privación de lo privado radica en la ausencia de los demás; hasta donde concierne a los otros, el hombre privado no aparece y, por tanto, es como si no existiera. Cualquier cosa que realiza carece de significado y de consecuencia para los otros, y lo que le importa a él no interesa a los demás.

En las circunstancias modernas, esta carencia de relación «objetiva» con los otros y de una realidad garantizada a través de ellos se ha convertido en el fenómeno de masas de la soledad, donde ha adquirido su forma más extrema y antihumana.[189] La razón de este extremo consiste en que la sociedad de masas no solo destruye la esfera pública, sino también la privada, quitando al hombre, además de su lugar

en el mundo, también su hogar privado, donde en otro tiempo se sentía protegido del mundo y donde, en todo caso, incluso los excluidos de este podían encontrar un sustituto en el calor del hogar y en la limitada realidad de la vida familiar. El pleno desarrollo de la vida hogareña en un espacio interior y privado se lo debemos al extraordinario sentido político de los romanos, que a diferencia de los griegos nunca sacrificaron lo privado a lo público, sino que, por el contrario, comprendieron que estas dos esferas solo podían darse mediante la coexistencia. Y aunque es probable que las condiciones de los esclavos apenas eran mejores en Roma que en Atenas, es muy característico que un escritor romano haya creído que, para los esclavos, la casa del dueño era lo que la *res publica* para los ciudadanos.[190] Dejando aparte lo soportable que pudiera ser la vida privada en la familia, es evidente que nunca podía ser más que un sustituto, aunque la esfera privada tanto en Roma como en Atenas ofrecía numerosas ocasiones para actividades que hoy en día clasificamos como más elevadas que la política, tales como la acumulación de riqueza en Grecia o la entrega al arte y la ciencia en Roma. Esta actitud «liberal», que en determinadas circunstancias originó esclavos muy prósperos y de gran instrucción, únicamente significaba que ser próspero no tenía realidad en la *pólis* griega y ser filósofo no tenía mucha consecuencia en la República romana.[191]

Resulta lógico que el rasgo privativo de lo privado, la conciencia de carecer de algo esencial en una vida que transcurría de manera exclusiva en la restringida esfera de la casa, haya quedado debilitado casi hasta el punto de extinguirse por el auge del cristianismo. La moralidad cristiana, diferenciada de sus preceptos religiosos fundamentales, siempre ha insistido en que todos debían ocuparse de sus propios asuntos y en que la responsabilidad política constituía una carga, tomada exclusivamente en

beneficio del bienestar y la salvación de quienes se liberaban de la preocupación por los asuntos públicos.[192] Es sorprendente que esta actitud haya sobrevivido en la secular época moderna, hasta tal extremo que Karl Marx, quien en este como en otros muchos aspectos únicamente resumió, conceptualizó y transformó en programa los supuestos básicos de doscientos años de modernidad, al final pudiera predecir y confiar en el «marchitamiento» o la «extinción» del conjunto de la esfera pública. La diferencia entre los puntos de vista cristiano y socialista en este aspecto, uno por considerar al Gobierno como un mal necesario debido a la perversidad del hombre y el otro por confiar en su supresión final, no lo es en cuanto a la estimación de la propia esfera pública, sino en cuanto a la de la naturaleza humana. Lo que es imposible captar desde cualquiera de los dos es que el «marchitamiento del Estado» había sido precedido por el debilitamiento de la esfera pública, o, más bien, por su transformación en una esfera de gobierno muy restringida; en la época de Marx, este gobierno ya había comenzado a marchitarse, es decir, a transformarse en una «organización doméstica» de alcance nacional, hasta que en nuestros días ha empezado a desaparecer por completo en la aún más restringida e impersonal esfera de la administración.

Al parecer, en la naturaleza de la relación entre la esfera pública y la privada, la etapa final de la desaparición de la primera va acompañada por la amenaza de liquidación de la segunda. No es casualidad que al final toda la discusión se haya convertido en una argumentación sobre la deseabilidad o la indeseabilidad de la propiedad poseída de forma privada. La palabra «privada» en conexión con propiedad, incluso en términos del antiguo pensamiento político, pierde de inmediato su carácter privativo y gran parte de su oposición a la esfera pública en general; en apariencia, la propiedad posee ciertas calificaciones que, si bien se sustentan en la esfera

privada, siempre se consideraron de máxima importancia para el cuerpo político.

Posiblemente, la profunda relación entre lo público y lo privado, manifiesta en su nivel más elemental en la cuestión de la propiedad privada, se comprende mal hoy en día debido, por un lado, a la moderna ecuación de propiedad y riqueza y, por el otro, a la carencia de propiedad y pobreza. Dicho malentendido es sumamente molesto, ya que ambas, tanto la propiedad como la riqueza, son desde siempre de mayor pertinencia para la esfera pública que cualquier otro asunto e interés privado y han desempeñado más o menos, al menos a nivel formal, el mismo papel como condición principal para la admisión en la esfera pública y en una ciudadanía de pleno derecho. Por tanto, resulta fácil olvidar que riqueza y propiedad, lejos de ser lo mismo, son de naturaleza por completo diferente. El auge actual de sociedades real o potencialmente muy ricas que, al mismo tiempo, carecen en esencia de propiedad debido a que la riqueza del individuo consiste en su participación en la renta anual de la sociedad como un todo, demuestra con claridad la poca relación que guardan estas dos cosas.

Antes de la Edad Moderna, que comenzó con la expropiación de los pobres y luego continuó con la emancipación de las clases sin propiedad, todas las civilizaciones se sustentaban en el carácter sagrado de la propiedad privada. La riqueza, por el contrario, privadamente poseída o públicamente distribuida, nunca fue sagrada. En sus orígenes, la propiedad implicaba ni más ni menos que tener un sitio propio en alguna parte concreta del mundo y, por tanto, pertenecer al cuerpo político, es decir, ser el cabeza de una de las familias que, juntas, formaban la esfera pública. Este sitio del mundo poseído a nivel privado era tan exactamente idéntico al de la familia que lo poseía[193] que la expulsión de un ciudadano no solo podía significar la

confiscación de su hacienda, sino también una destrucción real del propio edificio.[194] La riqueza de un extranjero o de un esclavo de ningún modo era un sustituto de su propiedad, [195] y la pobreza no privaba al cabeza de familia de su sitio en el mundo ni de la ciudadanía resultante de ello. En los primeros tiempos, si por azar perdía su puesto, de manera automática también perdía su ciudadanía y la protección de la ley.[196] Lo sagrado de lo privado era como lo sagrado de lo oculto, es decir, del nacimiento y de la muerte, principio y fin de los mortales que, al igual que todas las criaturas vivas, surgían y retornaban a la oscuridad de un inframundo.[197] En origen, el rasgo no privativo de la esfera familiar consistía en ser la esfera del nacimiento y de la muerte, que debía ocultarse de la esfera pública porque acogía las cosas ocultas a los ojos humanos e impenetrables al conocimiento humano. [198] Eran ocultas porque el hombre no sabía de dónde procedía, cuándo nació ni adónde irá cuando muera.

No solo es importante el interior de esta esfera, que permanece oculta y con una significación no pública, sino que también lo es para la ciudad su apariencia externa, manifestada en el ámbito de la ciudad mediante las fronteras entre una casa y otra. En origen, la ley se identificaba con esta línea fronteriza,[199] que en los tiempos antiguos constituía un verdadero espacio, una especie de tierra de nadie entre lo público y lo privado que protegía ambas esferas y, al mismo tiempo, las separaba.[200] La ley de la *pólis* trascendió este antiguo concepto, si bien conservó su originario significado espacial. La ley de la ciudad Estado no era el contenido de la acción política (la idea de que la actividad política es fundamentalmente legisladora, aunque de origen romano, es moderna en esencia y tuvo su mayor expresión en la filosofía política de Kant) ni un catálogo de prohibiciones apoyado, como aún ocurre en todas las leyes modernas, en el «no harás» del Decálogo. Literalmente, era una muralla sin la que

podría haber habido un conjunto de casas, una ciudad (*asty*), pero no una comunidad política. Esta ley muralla era sagrada, aunque solo el recinto era político.[201] Sin ella, la esfera pública no podría tener más existencia que la de una propiedad sin valla circundante; la primera incluía la vida política, la segunda protegía el proceso biológico de la vida familiar.[202]

Por tanto, no es exacto decir que la propiedad privada, antes de la Edad Moderna, era la condición evidente para acceder a la esfera pública, ya que se trataba de mucho más que eso. La privacidad era semejante al aspecto oscuro y oculto de la esfera pública, y si ser político significaba alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana, carecer de un lugar privado propio (como era el caso del esclavo) significaba dejar de ser humano.

De origen posterior y diferente por completo es el significado político de la riqueza privada, de la que se extraen los medios para la subsistencia. Ya hemos mencionado la antigua identificación de la necesidad con la esfera privada de la familia, en la que cada uno tenía que hacer frente por sí mismo a las exigencias de la vida. El hombre libre, que disponía de su esfera privada y no estaba, como el esclavo, a disposición de un amo, podía verse «obligado» por la pobreza. La pobreza fuerza al hombre libre a comportarse como un esclavo.[203] Así pues, la riqueza privada se convirtió en condición para ser admitido en la vida pública no porque su poseedor solo quisiera acumularla, sino, por el contrario, debido a que aseguraba con razonable seguridad que su poseedor no tendría que dedicarse a buscar los medios de uso y consumo y así quedaba libre para la actividad pública.[204] Está claro que la vida pública solo era posible después de haber cubierto las mucho más urgentes necesidades de la vida. Los medios para hacer frente a estas procedían del trabajo; de ahí que a menudo la riqueza de una

persona se estableciera por el número de trabajadores, es decir, de esclavos que poseía.[205] Ser propietario significaba tener cubiertas las necesidades de la vida y, por tanto, ser, en potencia, una persona libre para trascender la propia vida y entrar en el mundo que todos tenemos en común.

Solo con la emergencia de ese mundo común bajo una tangibilidad concreta, esto es, con el nacimiento de la ciudad Estado, pudo esta especie de propiedad privada adquirir eminente significado político, y es evidente que el famoso «desdén por las ocupaciones serviles» no se halla en el mundo homérico. Si el dueño o propietario decidía ampliar su propiedad en lugar de usarla para llevar una vida política, era como si de modo voluntario sacrificara su libertad y se convirtiera en lo que el esclavo era en contra de su voluntad, o sea, un siervo de la necesidad.[206]

Hasta el comienzo de la Edad Moderna, esta especie de propiedad nunca se había considerado sagrada, y solo donde la riqueza como fuente de ingreso se identificaba con el trozo de tierra en el que se asentaba la familia, es decir, en una sociedad esencialmente agrícola, coincidían estos dos tipos de propiedad y asumieron así el carácter de sagrado. En todo caso, los abogados modernos de la propiedad privada, que de manera unánime la consideran una riqueza poseída a nivel individual y nada más, tienen pocos motivos para apelar a una tradición según la cual no podía existir una esfera pública libre sin un adecuado establecimiento y sin la protección de lo privado, porque la enorme acumulación de riqueza, todavía en marcha, de la sociedad moderna, que comenzó con la expropiación —de las clases campesinas, que a su vez fue casi la accidental consecuencia de la expropiación de las propiedades eclesiásticas después de la Reforma—,[207] jamás ha mostrado demasiada consideración por la propiedad privada, sino que la ha sacrificado siempre que ha entrado en conflicto con la acumulación de riqueza. El dicho de

Proudhon de que la propiedad es un robo tiene una sólida base de verdad en los orígenes del capitalismo moderno; resulta significativo que incluso Proudhon vacilase en aceptar el dudoso remedio de la expropiación general, puesto que sabía muy bien que la abolición de la propiedad privada, aunque curara el mal de la pobreza, muy probablemente atraería el mayor de la tiranía.[208] Puesto que Proudhon no distinguía entre propiedad y riqueza, en su obra las dos aparecen como contradictorias, lo que no es cierto. A la larga, la apropiación individual de la riqueza no respetará la propiedad privada más que la socialización del proceso de acumulación. No se trata de un invento de Karl Marx, sino de algo que existe en la misma naturaleza de esta sociedad, el hecho de que en cualquier sentido lo privado no hace más que obstaculizar el desarrollo de la «productividad» social, y de que se han de denegar las consideraciones de la propiedad privada en favor del proceso siempre creciente de la riqueza social.[209]

LO SOCIAL Y LO PRIVADO

Lo que antes llamábamos «el auge de lo social» coincidió históricamente con la transformación del interés privado por la propiedad privada en un interés público. Cuando la sociedad entró por vez primera en la esfera pública adoptó el disfraz de una organización de propietarios que, en lugar de exigir el acceso a dicha esfera debido a su riqueza, pidió protección para acumular más riqueza. En palabras de Bodin, el gobierno pertenecía a los reyes y la propiedad a los súbditos, de manera que el deber de los reyes consistía en gobernar en interés de la propiedad de sus súbditos. La «Commonwealth», como se ha señalado recientemente,

«existió en gran medida para la *common wealth*, "riqueza común"».[210]

Cuando esta riqueza común, resultado de las actividades desterradas con anterioridad a la privacidad del núcleo familiar, consiguió apoderarse de la esfera pública, las posesiones privadas —que, por esencia, son mucho menos permanentes y mucho más vulnerables a la mortalidad de sus dueños que el mundo común, que siempre surge del pasado y se propone perdurar para las futuras generaciones— comenzaron a socavar la durabilidad del mundo. Cierto es que la riqueza puede acumularse hasta tal extremo que a lo largo de una vida individual uno sea incapaz de consumirla, con lo que la familia más que el individuo se convierte en su propietario. No obstante, la riqueza sigue siendo algo destinado a ser usado y consumido, al margen de lo que durante una vida individual se pueda sustentar. Solo cuando la riqueza se convirtió en capital, cuya principal función residía en producir más capital, la propiedad privada igualó o se acercó a la permanencia inherente al mundo comúnmente compartido.[211] Sin embargo, esta permanencia es de diferente naturaleza; se trata de la permanencia de un proceso más que de la permanencia de una estructura estable. Sin el proceso de acumulación, la riqueza enseguida caería en el proceso opuesto de la desintegración mediante el uso y el consumo.

Por tanto, la riqueza común nunca puede llegar a ser común en el sentido comentado de un mundo común; quedó, o más bien se procuró que quedara, de manera estrictamente privada. Solo era común el Gobierno nombrado para proteger entre sí a los poseedores privados en su competitiva lucha por aumentar la riqueza. La evidente contradicción de este moderno concepto de «gobierno», en el que lo único que el pueblo tiene en común son sus intereses privados, ya no molestará más como le molestaba a Marx, puesto que

sabemos que la contradicción entre lo privado y lo público, típica de las etapas iniciales de la Edad Moderna, ha constituido un fenómeno temporal que introdujo la completa extinción de la misma diferencia entre las esferas pública y privada, esto es, la inmersión de ambas en la esfera de lo social. También, por lo anterior, nos hallamos en una posición mucho mejor para darnos cuenta de las consecuencias que se derivan para la existencia humana cuando desaparecen las esferas pública y privada, la primera porque se ha convertido en una función de la privada y la segunda porque ha pasado a ser el único interés común que queda.

Desde este punto de vista, el descubrimiento moderno de la intimidad parece un vuelo desde el mundo exterior a la subjetividad interna del individuo que, con anterioridad, estaba protegida por la esfera privada. La disolución de esta en lo social puede observarse perfectamente en la progresiva transformación de la propiedad inmóvil hasta que, al final, la distinción entre propiedad y riqueza, es decir, entre los *fungibiles* y los *consumptibiles* de la ley romana, pierde todo significado, ya que la cosa tangible, «fungible», se ha convertido en un objeto de «consumo»; perdió su valor privado, de uso, que estaba determinado por su posición, y adquirió un valor exclusivamente social, determinado mediante su siempre cambiante intercambiabilidad, cuya fluctuación solo podía fijarse de manera temporal relacionándola con el común denominador del dinero.[212] En estrecho contacto con esta vaporización de lo tangible se hallaba la más revolucionaria contribución moderna al concepto de «propiedad», según la cual esta no era una parte del mundo fija y firmemente localizada adquirida por su dueño de un modo u otro, sino que, por el contrario, tenía su origen en el propio hombre, en su posesión de un cuerpo y en su indisputable propiedad de la fuerza de este cuerpo, que

Marx llamó «fuerza de trabajo».

Así, la propiedad moderna perdió su carácter mundano y quedó localizado en la propia persona, es decir, en lo que un individuo solo puede perder con su vida. Desde una perspectiva histórica, el supuesto de Locke de que la labor del cuerpo de uno es el origen de la propiedad resulta más que dudoso;[213] pero si tenemos en cuenta el hecho de que ya vivimos en condiciones en las que nuestra propiedad más segura es nuestra habilidad y nuestra fuerza de trabajo, es más que probable que esto llegue a ser verdad, porque la riqueza, tras convertirse en interés público, ha crecido en tales proporciones que resulta casi ingobernable por la propiedad privada. Es como si la esfera pública se hubiera vengado de quienes intentaron usarla para sus intereses privados. Sin embargo, la mayor amenaza no es la abolición de la propiedad de la riqueza, sino la abolición de la propiedad privada en el sentido del tangible y mundano lugar de uno mismo.

Con el fin de comprender el peligro que para la existencia humana deriva de la eliminación de la esfera privada, para la que lo íntimo no es un sustituto muy digno de confianza, conviene considerar esos rasgos no privativos de lo privado que son más antiguos —e independientes del hecho— que el descubrimiento de la intimidad. La diferencia entre lo que tenemos en común y lo que poseemos a nivel privado radica, en primer lugar, en que las posesiones privadas que usamos y consumimos a diario se necesitan con mucha más urgencia que cualquier porción del mundo común; sin propiedad, como señaló Locke, «lo común no sirve».[214] La misma necesidad que, desde el punto de vista de la esfera pública, solo muestra su aspecto negativo como una carencia de libertad, posee una fuerza impulsora cuya urgencia no es equilibrada por los llamados «deseos y aspiraciones» más elevados del hombre; no solo será siempre la primera entre las

necesidades y preocupaciones del hombre, sino que también impedirá la apatía y la desaparición de la iniciativa que, de manera tan evidente, amenaza a las comunidades ricas de todo el mundo.[215] Necesidad y vida se encuentran tan íntimamente relacionadas que la propia vida se halla amenazada allí donde se elimina por completo la necesidad, porque la supresión de esta, lejos de proporcionar de manera automática el establecimiento de la libertad, solo borra la marcada línea existente entre libertad y necesidad. (Las discusiones modernas acerca de la libertad, en las que esta nunca se entiende como un estado objetivo de la existencia humana, sino que, o bien presenta un insoluble problema de subjetividad, de voluntad por entero indeterminada o determinada, o bien se desarrolla a partir de la necesidad, señalan todas el hecho de que la diferencia objetiva y tangible entre ser libre y estar obligado por la necesidad ha dejado de captarse.)

La segunda característica sobresaliente y no privativa de lo privado es que las cuatro paredes de la propiedad de uno ofrecen el único lugar seguro y oculto del mundo común público, no solo de todo lo que ocurra en él, sino también de su publicidad, de ser visto y oído. Una vida que transcurre en público, en presencia de otros, se vuelve superficial. Si bien retiene su visibilidad, pierde la cualidad de surgir a la vista desde algún lugar más oscuro que ha de permanecer oculto para no perder su profundidad en un sentido muy real, es decir, no subjetivo. El único modo eficaz de garantizar la oscuridad de lo que requiere permanecer oculto a la luz de la publicidad es la propiedad privada, un lugar poseído a nivel privado para ocultarse.[216]

Si bien es natural que los rasgos no privativos de lo privado aparezcan con mayor claridad cuando los hombres se ven amenazados con la posibilidad de perderlo, el tratamiento moderno de la propiedad privada por parte de los cuerpos

políticos premodernos indica a las claras que los hombres siempre han sido conscientes de su existencia e importancia. Esto, sin embargo, no hizo que protegieran las actividades en la esfera privada directamente, sino, más bien, las fronteras que separaban lo previamente poseído de las otras porciones del mundo, del propio mundo común. Por otra parte, el rasgo característico de la moderna teoría política y económica, hasta donde contempla la propiedad privada como tema crucial, ha sido acentuar las actividades privadas de los propietarios y su necesidad de protección por parte del Gobierno, en beneficio de la acumulación de riqueza a expensas de la misma propiedad tangible. Lo importante para la esfera pública no es, sin embargo, el espíritu más o menos emprendedor de los hombres de negocios, sino las vallas alrededor de las casas y los jardines de los ciudadanos. La invasión de la privacidad por parte de la sociedad, esto es, la «socialización del hombre» (Marx), se realiza de manera más eficiente por medio de la expropiación, si bien no constituye la única forma. Aquí, como en otros aspectos, las medidas revolucionarias del socialismo o del comunismo se pueden reemplazar por el más lento y no menos seguro «marchitamiento» de la esfera privada en general y de la propiedad privada en particular.

La distinción entre las esferas pública y privada, considerada más bien desde el punto de vista de la privacidad que del cuerpo político, es igual a la diferencia entre las cosas que deben mostrarse y las cosas que han de permanecer ocultas. Solo la época moderna, en su rebelión contra la sociedad, ha descubierto lo rica y diversa que puede ser la esfera de lo oculto en las condiciones de la intimidad; sin embargo, resulta sorprendente que, desde el comienzo de la historia hasta nuestros días, siempre haya sido la parte corporal de la existencia humana lo que ha necesitado mantenerse oculto en privado, cosas todas ellas relacionadas

con la necesidad del proceso de la vida que, antes de la Edad Moderna, abarcaba todas las actividades que servían para la subsistencia del individuo y para la de la especie. Apartados quedaban los trabajadores, quienes «con su cuerpo atendían las necesidades [corporales] de la vida»,[217] y las mujeres, que con el suyo garantizaban la supervivencia física de la especie. Mujeres y esclavos pertenecían a la misma categoría y estaban apartados no solo porque fueran la propiedad de alguien, sino también porque su vida era «laboriosa», dedicada a las funciones corporales.[218] En el comienzo de la Edad Moderna, cuando el trabajo «libre» había perdido su lugar oculto en la privacidad del núcleo familiar, los trabajadores estaban apartados y segregados de la comunidad como si fueran delincuentes, tras altas paredes y bajo constante supervisión.[219] El hecho de que en la Edad Moderna se emanciparan las mujeres y las clases trabajadoras, casi en el mismo momento histórico, ha de contarse entre las características de una época que ya no cree que las funciones corporales y los intereses materiales tengan que ocultarse. Lo más sintomático de la naturaleza de estos fenómenos estriba en que los pocos residuos de lo estrictamente privado se relacionan, incluso en nuestra propia civilización, con las «necesidades» entendidas en el sentido original de ser necesarias por el hecho de tener un cuerpo.

EL LUGAR DE LAS ACTIVIDADES HUMANAS

Aunque la distinción entre lo público y lo privado coincide con la oposición de necesidad y libertad, de futilidad y permanencia, y finalmente de vergüenza y honor, en modo alguno es cierto que solo lo necesario, lo fútil y lo vergonzoso tengan un lugar adecuado en la esfera privada. El significado

más elemental de las dos esferas indica que hay cosas que requieren ocultarse y otras que necesitan exhibirse en público para que puedan existir. Si consideramos estas cosas, sin tener en cuenta el sitio en el que las encontramos en una civilización determinada, veremos que cada una de las actividades humanas señala su propio lugar en el mundo. Esto es cierto para las principales actividades de la *vita activa,* labor, trabajo y acción, pero hay un ejemplo, si bien extremo, de este fenómeno cuya ventaja como botón de muestra radica en que desempeñó un considerable papel en la teoría política.

La bondad en sentido absoluto, diferenciada de lo «bueno para» o lo «excelente» de la Antigüedad griega y romana, se conoció en nuestra civilización con el auge del cristianismo. Desde entonces consideramos las buenas acciones como una importante variedad de la posible acción humana. El famoso antagonismo entre el primer cristianismo y la *res publica,* resumido de manera tan admirable en la frase de Tertuliano *nec ulla magis res aliena quam publica* («ninguna materia nos es más ajena que la pública»),[220] se entiende de manera corriente y acertada como una consecuencia de las tempranas expectativas escatológicas, que solo perdieron su significado inmediato cuando la experiencia demostró que ni la caída del Imperio romano llevaba consigo el fin del mundo.[221] Sin embargo, la ultramundanidad del cristianismo aún tiene otra raíz, quizá más íntimamente relacionada con las enseñanzas de Jesús de Nazaret y, en cualquier caso, tan independiente de la creencia en lo perecedero del mundo que a uno le tienta observar en ella la verdadera razón interna de por qué la alienación cristiana del mundo pudo sobrevivir con tanta facilidad a la evidente no realización de sus esperanzas escatológicas.

La única actividad que enseñó Jesús con palabras y hechos fue la bondad, y sin duda esta alberga una tendencia a no ser vista ni oída. La hostilidad cristiana hacia la esfera pública y la

tendencia, al menos en los primeros cristianos, a llevar una vida lo más alejada posible de la esfera pública, también puede entenderse como una consecuencia evidente de la entrega a las buenas acciones, con independencia de todas las creencias y esperanzas, ya que resulta claro que en el momento en que una buena acción se hace pública y conocida pierde su específico carácter de bondad, de ser hecha solo en beneficio de la bondad. Cuando esta se presenta abiertamente deja de ser bondad, aunque pueda seguir siendo útil como caridad organizada o como un acto de solidaridad. Así pues, «Procura que tus limosnas no sean vistas por los hombres». La bondad solo existe cuando no es percibida, ni siquiera por su autor; quien se ve desempeñando una buena acción deja de ser bueno, como máximo, es un miembro útil de la sociedad o un fiel cumplidor de las enseñanzas de una determinada Iglesia. Por tanto, «Que tu mano izquierda no sepa lo que hace la derecha».

Tal vez esta curiosa cualidad negativa de la bondad, su falta de manifestación externa, hizo de la aparición histórica de Jesús de Nazaret un acontecimiento tan profundamente paradójico; esa misma cualidad parece ser el motivo de que Jesús creyera y enseñara que ningún hombre puede ser bueno: «¿Por qué me llamáis bueno? Nadie es bueno, salvo uno, que es Dios».[222] La misma convicción se expresa en la historia de los treinta y seis hombres justos, en consideración a los cuales Dios salvó al mundo, que no eran conocidos por nadie y menos aún por sí mismos. Recordemos la gran perspicacia socrática sobre la imposibilidad de que el hombre sea sabio, de la que nació el amor por la sabiduría o la filosofía; toda la historia de Jesús parece atestiguar que el amor por la bondad surge de la perspicacia de que ningún hombre puede ser bueno.

Tanto el amor a la sabiduría como el amor a la bondad, si se determina en actividades filosóficas y en el bien obrar,

tienen en común que llegan a un fin inmediato, que se cancelan a sí mismos, por así decirlo, siempre que se dé por supuesto que el hombre puede *ser* sabio o bueno. Los intentos de dar existencia a lo que no puede sobrevivir al fugaz momento del acto no han faltado, y siempre condujeron al absurdo. Los filósofos de la tardía Antigüedad que se exigían *ser* sabios eran absurdos cuando proclamaban su felicidad al quemarse vivos en el famoso Toro de Falaris.[223]

Y aquí acaba la similitud entre las actividades que surgen del amor a la bondad y a la sabiduría. Es cierto que ambas se hallan en cierta oposición a la esfera pública, pero el caso de la bondad es mucho más extremo a este respecto y, por tanto, de mayor pertinencia para nuestro contexto. Si no quiere quedar destruida, solo la bondad ha de ser absolutamente secreta y huir de toda apariencia. El filósofo, incluso si decide, de acuerdo con Platón, abandonar la «caverna» de los asuntos humanos, no tiene que ocultarse de sí mismo; por el contrario, bajo el firmamento de ideas no solo encuentra la verdadera esencia de todo lo que existe, sino también a sí mismo en el diálogo entre «yo y yo mismo» (*eme emautō*), en el que Platón veía la esencia del pensamiento.[224] Estar en soledad significa estar con uno mismo, y pensar, aunque sea la más solitaria de todas las actividades, nunca es algo completo sin compañía.

Sin embargo, el hombre que ama la bondad nunca puede permitirse llevar una vida solitaria, y, no obstante, su vida con otros y para otros ha de quedar esencialmente sin testimonio y carente, en primer lugar, de la compañía de sí mismo. No está solitario, sino solo; en su vida con los demás ha de ocultarse de ellos y ni siquiera puede confiar en sí mismo para atestiguar lo que hace. El filósofo siempre puede confiar en sus pensamientos para mantenerse en compañía, mientras que las buenas acciones jamás acompañan y han de olvidarse en el momento en que se realizan, porque incluso su recuerdo

destruye la cualidad de «bueno». Aún más, pensar, debido a que cabe recordar lo pensado, puede cristalizar en pensamiento, y los pensamientos, como todas las cosas que deben su existencia al recuerdo, pueden transformarse en objetos tangibles que, como la página escrita o el libro impreso, se convierten en parte de los artefactos humanos. Las buenas acciones, puesto que han de olvidarse de manera instantánea, jamás pueden convertirse en parte del mundo; vienen y van, sin dejar huella. En verdad, no son de este mundo.

Este no ser del mundo, inherente a las buenas acciones, hace del amante de la bondad una figura esencialmente religiosa y de la bondad, al igual que la sabiduría en la Antigüedad, una cualidad en esencia no humana, superhumana. Y sin embargo, el amor a la bondad, a diferencia del amor a la sabiduría, no está limitado a la experiencia de unos pocos, de la misma manera que la soledad, a diferencia de la vida solitaria, se halla al alcance de la experiencia de cualquier hombre. Así pues, en cierto sentido, bondad y soledad son de mucha más pertinencia para la política que la sabiduría y la vida solitaria; no obstante, solo la vida solitaria puede convertirse en una auténtica forma de existencia en la figura del filósofo, mientras que la experiencia mucho más general de la soledad es tan contraria a la condición humana de pluralidad que, sencillamente, resulta insoportable durante cualquier periodo de tiempo y requiere la compañía de Dios, único testigo imaginable de las buenas acciones, si no quiere aniquilar por completo la existencia humana. La ultramundanidad de la experiencia religiosa, hasta donde es verdadera experiencia de amor en el sentido de actividad, y no la mucho más frecuente de la pasiva contemplación de una verdad revelada, se manifiesta dentro del mundo; esta, al igual que todas las otras actividades, no abandona el mundo, sino que ha de realizarse dentro de él.

Pero dicha manifestación, aunque se presenta en el espacio en el que se realizan otras actividades y depende de dicho espacio, es de naturaleza activamente negativa; al huir del mundo y esconderse de sus habitantes, niega el espacio que el mundo ofrece a los hombres y sobre todo esa porción pública en la que todas las cosas y personas son vistas y oídas por los demás.

La bondad, por tanto, como forma de vida consistente, no es solo imposible dentro de los confines de la esfera pública, sino que incluso es destructiva. Quizá nadie haya comprendido tan agudamente como Maquiavelo esta ruinosa cualidad de ser bueno, quien, en un famoso párrafo, se atrevió a enseñar a los hombres «cómo no ser bueno».[225] Resulta innecesario añadir que no dijo ni quiso decir que a los hombres se les debe enseñar a ser malos; el acto criminal, si bien por otras razones, también ha de huir de ser visto y oído por los demás. El criterio de Maquiavelo para la acción política era la gloria, el mismo que en la Antigüedad clásica, y la maldad no puede brillar más gloriosa que la bondad. Por tanto, todos los métodos que lleven a «ganar más poder que gloria» son malos.[226] La maldad que surge de lo oculto es impúdica y destruye directamente el mundo común; la bondad que surge de lo oculto y asume un papel público ya no es buena, sino corrupta en sus propios términos y llevará la corrupción a cualquier lugar que vaya. Así, para Maquiavelo la razón por la que la Iglesia tuviera una corruptora influencia en la política italiana se debía a su participación en los asuntos seculares como tales y no a la corrupción individual de obispos y prelados. Para él, la alternativa planteada por el problema del dominio religioso sobre la esfera secular era ineludiblemente esta: o la esfera pública corrompía al cuerpo religioso y por tanto también se corrompía, o el cuerpo religioso no se corrompía y destruía por completo la esfera pública. Así pues, a ojos de

Maquiavelo, una Iglesia reformada era aún más peligrosa, y seguía con gran respeto y con mayor aprensión el renacimiento religioso de su tiempo, las «nuevas órdenes» que, para «salvar a la religión de quedar destruida por la disipación de prelados y jerarquías de la Iglesia», enseñaban al pueblo a ser bueno y no a «resistir al mal», con el resultado de que los «perversos gobernantes hacen todo el mal que les place».[227]

Hemos elegido el ejemplo extremo de realizar buenas obras, extremo porque esta actividad ni siquiera se encuentra en su elemento en la esfera de lo privado, con el fin de indicar que los juicios históricos de las comunidades políticas, por los que cada una determinaba qué actividades de la *vita activa* debían mostrarse en público y cuáles tenían que ocultarse en privado, pueden tener su correspondencia en la naturaleza de estas mismas actividades. Al plantear este problema no intento realizar un exhaustivo análisis de las actividades de la *vita activa,* cuyas articulaciones, curiosamente, han sido despreciadas por una tradición que la consideró fundamentalmente desde el punto de vista de la *vita contemplativa,* sino procurar determinar con cierto grado de seguridad su significado político.

SÓCRATES

I

Lo que dice Hegel acerca de la filosofía en general, que «la lechuza de Minerva solo levanta su vuelo al caer el crepúsculo», es válido solamente para una filosofía de la historia, es decir, es verdadero con respecto a la historia y se corresponde con el punto de vista de los historiadores.[228] Por supuesto, Hegel se animó a adoptar este punto de vista porque pensó que, en realidad, la filosofía había comenzado en Grecia tan solo con Platón y con Aristóteles, quienes escribieron cuando la *pólis* y la gloria de la historia griega tocaban a su fin. Hoy sabemos que Platón y Aristóteles fueron más bien el comienzo de la culminación del pensamiento filosófico griego, que había emprendido su andadura cuando Grecia hubo alcanzado o casi alcanzado su clímax. Sin embargo, sigue siendo cierto que tanto Platón como Aristóteles se convirtieron en el comienzo de la tradición filosófica occidental, y que este comienzo, en contraste con el del pensamiento filosófico griego, tuvo lugar cuando, en efecto, la vida política griega se acercaba a su fin. En toda la tradición del pensamiento filosófico, y en particular del pensamiento político, quizá no haya habido un solo factor de una importancia y con una influencia tan abrumadora sobre todo lo que vendría después como el hecho de que Platón y Aristóteles escribieran en su tiempo bajo el impacto de una sociedad decadente a nivel político.

De este modo, el problema que surgió fue el de cómo el hombre, teniendo que vivir en una *pólis*, podía vivir al margen de la política; este problema, que guarda a veces un extraño parecido con nuestra propia época, se transformó con mucha rapidez en la cuestión de cómo era posible vivir sin pertenecer a forma alguna de gobierno, esto es, en condiciones de ausencia de gobierno o, como diríamos hoy, sin Estado. Más grave incluso fue el abismo que de inmediato se abrió entre el pensamiento y la acción, y que no ha sido cerrado desde entonces. Toda actividad pensante que no sea el mero cálculo de los medios para obtener un fin buscado o deseado, sino que se preocupe por el sentido en su acepción más general, desempeña el papel de un «pensamiento tardío», esto es, posterior a la acción que hubiese decidido y determinado la realidad. La acción, por su parte, queda relegada al terreno sin sentido de lo accidental y lo aleatorio.

II

El abismo entre filosofía y política se abrió históricamente con el juicio y la condena de Sócrates, que en la historia del pensamiento político representa el mismo papel de punto de inflexión que el juicio y la condena de Jesús en la historia de la religión. Nuestra tradición de pensamiento político comenzó cuando la muerte de Sócrates hizo que Platón perdiera la fe en la vida dentro de la *pólis* y que, al mismo tiempo, pusiera en duda ciertas enseñanzas fundamentales de su maestro. El hecho de que Sócrates no hubiese sido capaz de persuadir a sus jueces acerca de su inocencia y sus méritos, que parecían bastante obvios para el mejor y más joven de los ciudadanos de Atenas, hizo que Platón dudara de la validez de la *persuasión.* A nosotros nos resulta difícil comprender la importancia de esta duda, porque «persuasión» es una

traducción muy débil e inadecuada del antiguo *peithein,* cuya importancia política se advierte en el hecho de que Peito (*Peithó*), la diosa de la persuasión, tenía un templo en Atenas. Persuadir, *peithein,* constituía la forma de discurso específicamente política, y puesto que los atenienses se enorgullecían de que ellos, al contrario que los bárbaros, conducían sus asuntos políticos en forma de discurso y sin coacción, consideraban la retórica, el arte de la persuasión, como el arte más elevado y verdaderamente político. El discurso de Sócrates en la *Apología* es uno de sus grandes ejemplos, y es en contra de esta defensa que Platón escribiría una «apología revisada» en el *Fedón,* a la cual se refiere, con ironía, como «más persuasiva» (*pithanoteron,* 63b), puesto que concluye con un mito sobre el «más allá», repleto de castigos físicos y recompensas, concebido para atemorizar en vez de para simplemente persuadir al público. El argumento de Sócrates en su defensa ante los ciudadanos y jueces de Atenas había consistido en que su comportamiento estaba encaminado al mayor bien de la ciudad. En el *Critón,* Sócrates había explicado a sus amigos que no le era posible huir, y que en vez de eso debía sufrir la pena de muerte, por razones políticas. Parece que no solo fue incapaz de persuadir a sus jueces, sino que tampoco pudo convencer a sus amigos. En otras palabras, la ciudad no tenía necesidad de un filósofo y los amigos no tenían necesidad de una argumentación política. Esta es parte de la tragedia de la que dan testimonio los diálogos de Platón.

Estrechamente ligada con esta duda acerca de la validez de la persuasión se halla la furiosa denuncia por parte de Platón de la *dóxa,* la opinión, que no solo recorre como un hilo rojo sus obras políticas, sino que además llegó a ser una de las piedras angulares de su concepto de «verdad». La verdad platónica, incluso cuando no se menciona la *dóxa,* siempre es entendida como lo contrario de la opinión. El espectáculo de

Sócrates al someter su propia *dóxa* a las irresponsables opiniones de los atenienses, y siendo sobrepasado por una mayoría, provocó que Platón despreciara las opiniones y anhelara criterios absolutos. Dichos criterios, por medio de los cuales los hechos humanos pudiesen ser juzgados y el pensamiento humano pudiese alcanzar cierta medida de confiabilidad, se convirtieron, a partir de ese momento, en el impulso primario de su filosofía política e influyeron de manera decisiva incluso en la doctrina puramente filosófica de las ideas. No creo, como se mantiene a menudo, que el concepto de las «ideas» fuese ante todo un concepto de criterios y medidas, ni que su origen fuese político, pero esta interpretación se hace más comprensible y justificable si se tiene en cuenta que el propio Platón fue el primero en usar las ideas para propósitos políticos, es decir, para introducir criterios absolutos en el terreno de los asuntos humanos, en los que, sin tales criterios trascendentes, todo es relativo. Tal y como el mismo Platón acostumbraba a señalar, no sabemos lo que es la grandeza absoluta, sino que únicamente experimentamos algo como más grande o más pequeño en relación con otra cosa.

La oposición entre verdad y opinión ciertamente fue la conclusión más antisocrática que extrajo Platón del juicio de Sócrates, quien, al fracasar a la hora de convencer a la ciudad, había mostrado que la ciudad no constituía un lugar seguro para el filósofo, no solo en el sentido de que su vida no estaba a salvo debido a la verdad que él poseía, sino también en el sentido mucho más importante de que no se podía confiar en que la ciudad preservase la memoria del filósofo. Si a los ciudadanos les resultó posible condenar a Sócrates a muerte, también serían más propensos a olvidarlo cuando hubiese muerto. Su inmortalidad terrenal solo estaría a salvo si los

filósofos se imbuyesen de una solidaridad que les fuese propia, opuesta a la solidaridad de la *pólis* y de sus conciudadanos. El viejo argumento en contra de los *sophoi* u «hombres sabios», que aparece tanto en Aristóteles como en Platón, que afirma que aquellos no son capaces de saber qué es lo mejor para ellos mismos (el prerrequisito de la sabiduría política), que resultan ridículos cuando aparecen en el mercado y que son habitualmente objeto de mofa —como Tales, de quien se rio la campesina cuando, mirando al cielo, cayó en el pozo que estaba a sus pies— fue vuelto por Platón en contra de la ciudad.

Para comprender la enormidad de la exigencia de Platón al defender que el filósofo debía ser el gobernante de la ciudad, hay que tener en mente estos «prejuicios» comunes que la *pólis* albergaba con respecto a los filósofos, aunque no con respecto a los artistas o a los poetas. Solo el *sophós,* que no sabía lo que era bueno para sí mismo, podía saber aún menos qué era bueno para la *pólis*. El *sophós,* el hombre sabio en cuanto gobernante, debe entenderse por oposición al ideal común del *phrónimos,* el «hombre de entendimiento», cuyas intuiciones acerca del mundo de los asuntos humanos lo cualificaban para el liderazgo, aunque, por supuesto, no para gobernar. No se consideraba que la filosofía, el amor por el saber, fuese en absoluto lo mismo que este tipo de penetración, la *phrónesis.* Tan solo el hombre sabio se preocupaba por los asuntos que estaban fuera de la *pólis*, y Aristóteles está en completo acuerdo con la opinión generalizada cuando afirma: «Anaxágoras y Tales eran sabios, pero no hombres de entendimiento. No estaban interesados por lo que es bueno para los hombres [*anthrōpina agatha*]». [229] Platón nunca negó que el objeto de interés del filósofo estaba en las cuestiones eternas, inmutables y no humanas. Pero no estaba de acuerdo en que esto lo hiciese inadecuado para desempeñar un papel político. No estaba de acuerdo con

la conclusión mantenida por la *pólis* de que el filósofo, sin interés por el bien humano, estaba en peligro constante de convertirse en un inútil.[230] La noción de «bien» (*agathos*) no tiene conexión aquí con lo que entendemos por el bien en sentido absoluto; significa exclusivamente «bueno para», beneficioso o útil (*chrēsimon*), y resulta, por tanto, inestable y accidental, puesto que no es lo que es necesariamente, sino que siempre puede ser diferente. El reproche de que la filosofía puede privar a los ciudadanos de su aptitud personal está contenido de manera implícita en la famosa afirmación de Pericles: «Philokaloumen [te gar] met'euteleias kai philosophoumen aneu malakías» («Amamos lo bello sin exageración y amamos la sabiduría sin afectación o falta de virilidad»).[231] Al contrario de lo que ocurre con nuestros propios prejuicios, según los cuales la afectación y la falta de virilidad están conectadas más bien con el amor por lo bello, los griegos veían este peligro en la filosofía. La filosofía, la preocupación por la verdad desconectada de la esfera de los asuntos humanos —y no el amor por lo bello, del que se hacía gala en la *pólis* por todas partes, en las esculturas y en la poesía, en la música y en los juegos olímpicos— expulsó a sus seguidores de la *pólis* y los convirtió en unos inadaptados con respecto a ella. Cuando Platón reclamó el gobierno para el filósofo porque solo él podía contemplar la idea del bien, la más alta de las esencias eternas, se opuso a la *pólis* desde un doble fundamento: en primer lugar, al afirmar que el interés del filósofo por las cosas eternas no le hacía correr el riesgo de transformarse en algo inútil y, en segundo lugar, al declarar que esas cosas eternas eran aún más «valiosas» que bellas. Su respuesta a Protágoras, de que no es el hombre, sino un dios, la medida de todas las cosas humanas, solo constituye otra versión de la misma afirmación.[232]

La elevación por parte de Platón de la idea del bien a lo más alto en el reino de las ideas, la idea de las ideas, tiene lugar en

la alegoría de la caverna y debe comprenderse en este contexto político. Se trata de algo menos evidente de lo que nosotros, que hemos crecido bajo los efectos de la tradición platónica, tendemos a pensar. Obviamente, Platón se guiaba por el proverbial ideal griego, el *kalón k'agathon* (lo bello y lo bueno); por tanto, resulta significativo que se decidiese por lo bueno en lugar de por lo bello. Desde el punto de vista de las ideas mismas, que son definidas como aquello cuya apariencia ilumina, lo bello, que no puede usarse sino que simplemente brilla, tiene mucho más derecho a convertirse en la idea de las ideas. La diferencia entre lo bueno y lo bello, no solo para nosotros, sino incluso en mayor medida para los griegos, es que lo bueno puede encontrar aplicación y tiene un elemento de utilidad en sí mismo. Únicamente si el reino de las ideas estaba iluminado por la idea del bien podía Platón hacer uso de las ideas para fines políticos y, en las *Leyes,* erigir su ideocracia, en la cual las ideas eternas se transformaron en leyes humanas.

Lo que aparece en la *República* como un argumento estrictamente filosófico había sido suscitado por una experiencia exclusivamente política —el juicio y la muerte de Sócrates— y no fue Platón, sino Sócrates, el primer filósofo en traspasar la línea trazada por la *pólis* para el *sophós,* el hombre que se interesa por las cosas eternas, no humanas y no políticas. La tragedia de la muerte de Sócrates descansa en un malentendido: lo que la *pólis* no comprendió es que Sócrates no afirmaba ser un *sophós,* un hombre sabio. Al dudar de que la sabiduría estuviese al alcance de los mortales, Sócrates comprendió la ironía del oráculo délfico que aseguraba que él era el más sabio de todos los hombres: el que sabe que los hombres no pueden ser sabios es el más sabio de todos. La *pólis* no lo creyó y le exigió que admitiese que él, como todos los *sophoi,* era políticamente inútil. Pero, en cuanto filósofo, en realidad nada tenía que enseñar a sus conciudadanos.

El conflicto entre el filósofo y la *pólis* había llegado a un punto álgido a causa de que Sócrates le había hecho nuevas demandas a la filosofía, precisamente porque afirmaba no ser sabio. Y fue en este contexto en el que Platón diseñó su tiranía de la verdad, en la cual no es aquello que resulta bueno de manera temporal, y de lo cual puede persuadirse a los hombres, lo que debe regir la ciudad, sino la verdad eterna, con respecto a la cual aquellos no pueden ser persuadidos. Lo que se hizo evidente en la experiencia socrática fue que solo la posesión del gobierno podría asegurar al filósofo esa inmortalidad terrenal que la *pólis* debía asegurar a todos sus ciudadanos, pues mientras que los pensamientos y las acciones de todos los hombres estaban amenazados por su propia inestabilidad inherente y la falta de memoria humana, los pensamientos del filósofo se hallaban expuestos a un olvido deliberado. Por tanto, la misma *pólis* que garantizaba a sus habitantes una inmortalidad y una estabilidad a la cual nunca podrían aspirar por sí mismos, constituía una amenaza y un peligro para la inmortalidad del filósofo. Es cierto que este, en su interacción con las cosas eternas, sentía en menor grado que cualquier otro la necesidad de una inmortalidad terrenal. Con todo, esta eternidad, que suponía algo más que la inmortalidad terrenal, entró en conflicto con la *pólis* desde el mismo momento en que el filósofo pretendió llamar la atención de sus conciudadanos sobre sus propios asuntos. Tan pronto como el filósofo sometió su verdad, la reflexión acerca de lo eterno, a la *pólis*, de inmediato se convirtió en una opinión entre opiniones. Perdió su cualidad distintiva, pues no existe una seña de autenticidad que, de modo visible, demarque los dominios de la verdad y de la opinión. Es como si lo eterno aquí se convirtiese en algo temporal desde el mismo momento en que se localiza en el espacio entre los

hombres, de modo que la propia discusión acerca de ello con los demás ya amenazaba la existencia del terreno en el cual se movían los amantes de la sabiduría.

En el proceso de elucidación de las implicaciones del juicio de Sócrates, Platón llegó simultáneamente a su concepto de «verdad» como lo contrario de la opinión y a su noción de una forma de discurso específicamente filosófica, el *dialégesthai,* como lo opuesto a la persuasión y a la retórica. Aristóteles adopta estas distinciones y oposiciones como una cuestión de hecho cuando comienza su *Retórica* (la cual pertenece a sus escritos políticos con tanto derecho como su *Ética*) con la afirmación: «Hē rhētorikē estin antistrophos tē dialektikē» («El arte de la persuasión [y, por tanto, el arte político del discurso] es la contrapartida del arte de la dialéctica [el arte del discurso filosófico]»).[233] La principal diferencia entre persuasión y dialéctica es que la primera siempre se dirige a una multitud (*peithein ta plēthē*), mientras que la segunda solo es posible en un diálogo entre dos. El error de Sócrates fue dirigirse a sus jueces de forma dialéctica, siendo esta la razón de que no pudiese persuadirlos. Por otro lado, puesto que respetaba las limitaciones inherentes a la persuasión, su verdad se convirtió en una opinión entre otras cuantas, sin más valor que las no verdades de sus jueces. Sócrates insistió en discutir el asunto con sus jueces, del mismo modo que acostumbraba a hablar sobre todo género de cosas con este o aquel ciudadano ateniense o con sus propios discípulos, y creyó que así podría llegar a algún tipo de verdad y persuadir a los demás de ella. Sin embargo, la persuasión no proviene de la verdad, sino de las opiniones, [234] y solo ella tiene en cuenta a la multitud y sabe cómo tratar con ella. Para Platón, persuadir a la multitud significa imponer la opinión propia a las opiniones de los demás; de este modo, la persuasión no es lo opuesto al gobierno por violencia, sino únicamente otra forma de gobierno. Los mitos

de un «más allá», con los cuales concluye Platón todos sus diálogos políticos a excepción de las *Leyes,* no son verdad ni tampoco mera opinión; están concebidos como narraciones para infundir miedo, es decir, en un intento de usar la violencia solo por medio de las palabras. Platón pudo prescindir de un mito final en las *Leyes* porque las prescripciones detalladas y el aún más detallado catálogo de castigos hacen innecesaria la violencia de las meras palabras.

Aunque es más que probable que Sócrates fuese el primero en hacer uso del *dialégesthai* (hablar por extenso sobre algo con alguien) de manera sistemática, quizá no lo considerara como lo opuesto o la contrapartida a la persuasión, y es evidente que no oponía los resultados de esta dialéctica a la *dóxa,* a la opinión. Para Sócrates, como para sus conciudadanos, la *dóxa* era la formulación en el discurso de lo que *dokei moi,* esto es, de «lo que me parece a mí». Esta *dóxa* no versaba sobre lo que Aristóteles denominaba el *eikós,* «lo probable», los múltiples *verisimilia* (distintos del *unum verum,* la «verdad única», por un lado, y de las falsedades sin límite, las *falsa infinita,* por el otro), sino sobre la comprensión del mundo «tal y como se me muestra a mí». Por tanto, no era arbitrariedad y fantasía subjetiva, aunque tampoco algo absoluto y válido para todos. Se asumía que el mundo se muestra de modo diferente a cada hombre en función de la posición que ocupa en él, y que la «mismidad» del mundo, su rasgo común (*koinón,* como dirían los griegos, «común a todos») u «objetividad» (como diríamos nosotros desde el punto de vista subjetivo de la filosofía moderna), reside en el hecho de que el mismo mundo se muestra a cada cual y de que, a pesar de todas las diferencias entre los hombres y sus posiciones en él —y, por tanto, de sus *dóxai* (opiniones)— «tanto tú como yo somos humanos».

La palabra *dóxa* no alude a una mera opinión, sino también a esplendor y a fama. Como tal, está en relación con el espacio

político, que es la esfera pública en la que cada cual puede aparecer y mostrar quién es. Declarar la propia opinión guardaba relación con ser capaz de mostrarse uno mismo, de ser visto y oído por los demás. Para los griegos, este era el gran privilegio ligado a la vida pública y lo que faltaba en la privacidad del hogar, donde no se era visto ni oído por los demás. (De hecho, la familia, la mujer y los hijos, además de los esclavos y los sirvientes, no eran reconocidos como completamente humanos). En la vida privada se permanecía oculto y no se podía aparecer ni brillar; en consecuencia, ahí no era posible ninguna *dóxa.* Sócrates, que rechazaba los cargos públicos y el honor, nunca se retiró a esta vida privada, sino que, por el contrario, se movía por el mercado, en el seno mismo de estas *dóxai,* de estas opiniones. Lo que Platón llamaría más adelante *dialégesthai* el propio Sócrates lo denominó «mayéutica», esto es, el arte de la comadrona: él quería ayudar a los demás a dar a luz lo que ellos mismos pensaban a su manera, a encontrar la verdad en sus *dóxai.*

Este método encontraba su significación en una doble convicción: todo hombre poseía su propia *dóxa,* su propia apertura al mundo; por tanto, Sócrates siempre debía comenzar haciendo preguntas, sin saber de antemano qué tipo de *dokei moi,* de «me parece a mí», poseía el otro. Había de asegurarse de la posición del otro en el mundo común. Con todo, al igual que nadie puede conocer de antemano la *dóxa* del otro, tampoco puede conocer por sí mismo y sin un esfuerzo adicional la verdad inherente a su propia opinión. Sócrates quería sacar a la luz esta verdad que cada cual posee en potencia. Si nos adherimos a su propia metáfora de la mayéutica podríamos decir: Sócrates quería hacer a la ciudad más veraz alumbrando en cada ciudadano su verdad. El método para hacerlo era el *dialégesthai,* hablar por extenso sobre algo, pero esta dialéctica ponía de relieve la verdad *no* destruyendo la *dóxa* u opinión, sino, por el contrario,

revelando la veracidad propia de la *dóxa.* Así pues, el papel del filósofo no consiste en gobernar la ciudad, sino en ser su «tábano»; no en decir verdades filosóficas, sino en hacer a los ciudadanos más veraces. La diferencia con Platón es decisiva: Sócrates no deseaba tanto educar a los ciudadanos como mejorar sus *dóxai,* que componían la vida política de la cual también él formaba parte. Para Sócrates, la mayéutica constituía una actividad política, un dar y tomar, fundamentalmente sustentado en una estricta igualdad, cuyos frutos no podían ser valorados en función del resultado de llegar a esta o a aquella verdad general. Por tanto, los primeros diálogos de Platón todavía se hallan insertos de modo obvio en una tradición socrática en la medida en que acaban sin una conclusión, sin un resultado. Haber examinado algo mediante el discurso, haber hablado de algo, sobre la *dóxa* de algún ciudadano, parecía ser resultado suficiente.

Resulta obvio que esta clase de diálogo, que no precisa de una conclusión para ser significativo, es más apropiado y más frecuente cuando se comparte entre amigos. En efecto, en gran medida la amistad consiste en hablar sobre algo que los amigos tienen en común. Al conversar de lo que hay entre ellos, eso mismo se hace aún más común a ellos de forma que no solo obtiene su articulación específica, sino que también se desarrolla, se expande y, al final, en el curso del tiempo y de la vida, comienza a constituir un pequeño mundo en sí mismo que se comparte en la amistad. En otras palabras, Sócrates había intentado, en términos políticos, crear lazos de amistad entre la ciudadanía ateniense y este era, en efecto, un propósito bastante comprensible en una *pólis* cuya vida consistía en una competición intensa y sin descanso de todos contra todos, en un *aien aristeuein,* en un andar demostrando

continuamente que se era el mejor de todos. La comunidad estaba en constante amenaza debido a este espíritu agonal, que al final llevaría a las ciudades Estado griegas a la ruina al hacer casi imposible las alianzas entre ellas y al envenenar la vida ciudadana en la *pólis* con la envidia y el odio mutuos (la envidia era el vicio nacional de la antigua Grecia). Dado que lo común del mundo político únicamente se constituía dentro de los muros de la ciudad y de los límites de sus leyes, ese rasgo común no se percibía ni se experimentaba en las relaciones entre los ciudadanos, como tampoco en el mundo que había *entre* ellos, común a todos, si bien se mostraba de modo distinto a cada hombre. Si hacemos uso de la terminología de Aristóteles para comprender mejor a Sócrates —y buena parte de la filosofía política del primero, en especial aquella que se encuentra en oposición explícita a Platón, se retrotrae al segundo— podríamos citar esa sección de la *Ética a Nicómaco* en la que Aristóteles afirma que una comunidad no está formada por seres iguales sino, por el contrario, por individuos diferentes y desiguales. La comunidad nacía a través de la igualación, la *isasthénai*.[235] Esta igualación tenía lugar en todos los intercambios, como, por ejemplo, entre el médico y el agricultor, y se apoyaba en el dinero. La igualación política, no económica, era la amistad, la *philía*. El hecho de que Aristóteles considerase la amistad por analogía con la necesidad y el intercambio está relacionado con el materialismo inherente a su filosofía política, es decir, con su convicción de que la política es necesaria en último término debido a las necesidades de la vida de las que los hombres luchan por liberarse. Del mismo modo que comer no es vivir, sino la condición para poder vivir, el hecho de vivir juntos en la *pólis* no constituye la vida buena, sino su condición material. Así pues, en el fondo él consideraba la amistad desde el punto de vista del ciudadano individual, no desde el punto de vista de la *pólis*: la justificación suprema de la

amistad es que «nadie elegiría vivir sin amigos incluso aunque poseyese todos los demás bienes».[236] Por supuesto, la igualación a través de la amistad no significaba que los amigos se identificasen o se hicieran iguales el uno al otro, sino más bien que llegaran a ser compañeros en régimen de igualdad en un mundo común, que juntos constituyeran una comunidad. Lo que la amistad logra es esta comunidad, y resulta obvio que esta igualación tenía como contrincante la siempre creciente diferenciación entre los ciudadanos inherente a una vida agonal. Aristóteles concluye que es la amistad y no la justicia (como mantenía Platón en la *República,* el gran diálogo sobre la justicia) lo que parece consolidar el vínculo de las comunidades. Para Aristóteles, la amistad era más importante que la justicia, porque la justicia ya no se hacía necesaria entre amigos.[237]

El elemento político contenido en la amistad es que en el diálogo veraz cada uno de los amigos puede entender la verdad inherente a la opinión del otro. Más que como un amigo a nivel personal, el amigo comprende cómo y en qué forma específica se le presenta el mundo común al otro, quien como persona siempre permanece desigual o distinto. Este tipo de comprensión —ver el mundo (tal y como decimos hoy en día, de un modo más bien trillado) desde el punto de vista del otro— es el tipo de conocimiento político por excelencia. Si quisiésemos definir en términos tradicionales la virtud prominente del hombre de Estado, podríamos afirmar que consiste en comprender el mayor número posible y la mayor variedad de realidades —no de puntos de vista subjetivos, que desde luego también se dan, aunque aquí no nos conciernan — tal y como dichas realidades se muestran en las diversas opiniones de los ciudadanos, y al mismo tiempo, en ser capaz de establecer una comunicación entre los ciudadanos y sus opiniones, de tal modo que lo común de este mundo se haga evidente. Si tal comprensión —y la acción inspirada en ella—

debiesen tener lugar sin la ayuda del hombre de Estado, entonces un prerrequisito para cada ciudadano sería expresarse lo suficientemente bien para mostrar su opinión en lo que tiene de verdad y, por tanto, comprender a sus conciudadanos. Al parecer, Sócrates creía que la función política del filósofo consistía en ayudar a establecer este tipo de mundo común, construido sobre el entendimiento en la amistad, para el cual no se precisaba ningún gobierno.

Con este propósito, Sócrates se apoyó en dos ideas: la primera, contenida en la sentencia del Apolo délfico, *gnóthi sautón,* «conócete a ti mismo», y, la segunda, expuesta por Platón (y con ecos en Aristóteles): «Es mejor estar en desacuerdo con el mundo entero que, siendo uno solo, estar en desacuerdo conmigo mismo».[238] Esta última representa la afirmación clave de la convicción socrática de que la virtud se puede enseñar y aprender.

A juicio de Sócrates, el «conócete a ti mismo» délfico quería decir: solo mediante el conocimiento de lo que me parece a mí —solo a mí y, por tanto, como algo que permanece para siempre relacionado con mi propia existencia concreta— puedo de algún modo entender la verdad. La verdad absoluta, que sería la misma para todos los hombres y, por tanto, desconectada e independiente de la existencia de cada hombre, no puede existir para los mortales. Para los mortales lo que importa es hacer verídica la *dóxa,* ver una verdad en cada *dóxa* y hablar de tal modo que la verdad de la propia opinión se revele a uno mismo y a los demás. A este nivel, el socrático «solo sé que no sé nada» no significa más que: «sé que no tengo la verdad para todos; no puedo conocer la verdad del otro sino preguntándole y, así, familiarizarme con su *dóxa,* que se le revela de un modo distinto al de todos los demás». En su estilo perpetuamente equívoco, el oráculo délfico honraba a Sócrates como el más sabio de todos los hombres porque había aceptado las limitaciones de la verdad

para los mortales, sus limitaciones a través del *dokein,* del «aparecer», y porque al mismo tiempo y en oposición a los sofistas había descubierto que la *dóxa* no era ilusión subjetiva ni distorsión arbitraria, sino, por el contrario, aquello a lo cual se hallaba adherida invariablemente la verdad. Si la quintaesencia de las enseñanzas de los sofistas consistía en el *dyo logoi,* en la insistencia en que cada asunto puede exponerse de dos modos distintos, entonces Sócrates fue el sofista más grande de todos, pues él pensaba que había, o que debía haber, tantos *logoi* diferentes como hombres existían y que todos estos *logoi* juntos formaban el mundo humano, en la medida en que los hombres vivían juntos en el modo del discurso.

Para Sócrates, el principal criterio del hombre que comunica verazmente su propia *dóxa* era «estar de acuerdo con uno mismo»: no contradecirse a sí mismo ni decir cosas contradictorias, que es lo que la mayoría de la gente hace y, aun así, lo que todos nosotros tememos hacer. El miedo a la contradicción surge del hecho de que cada uno de nosotros, «siendo uno solo», puede al mismo tiempo hablar consigo mismo (*eme emautó*) como si fuese dos. Puesto que soy ya un dos-en-uno, al menos cuando intento pensar, puedo experimentar a un amigo, empleando la definición de Aristóteles, como «otro sí mismo» (*héteros gar autos ho philos estín*). Únicamente alguien que ha pasado por la experiencia de hablar consigo mismo puede ser un amigo, puede adquirir otro sí mismo. La condición aquí es que sea uno consigo mismo, que esté de acuerdo consigo mismo (*homognōmonei heautō*), pues alguien que se contradice a sí mismo no es de confianza. La facultad del discurso y el hecho de la pluralidad humana se corresponden el uno con la otra, no solo en el sentido de que empleo las palabras para comunicarme con aquellos con quienes comparto el mundo, sino en el sentido aún más importante de que hablando conmigo mismo vivo

junto a mí mismo.[239]

El principio de contradicción, sobre el cual Aristóteles fundó la lógica occidental, se puede retrotraer a este descubrimiento fundamental de Sócrates. En cuanto soy uno no me contradiré a mí mismo, pero puedo contradecirme a mí mismo porque en el pensamiento soy dos-en-uno; por tanto, no solo vivo con los otros, en cuanto uno, sino también conmigo mismo. El miedo a la contradicción es parte integrante del miedo a dividirse, a no permanecer siendo uno, y esta es la razón de que el principio de contradicción pudiese convertirse en la regla fundamental del pensamiento. Y esta es también la razón de que la pluralidad de los hombres nunca pueda abolirse enteramente y de que la huida del filósofo del reino de la pluralidad siempre permanezca como una ilusión: incluso si viviese totalmente por mí mismo, puesto que estoy vivo viviría en la condición de la pluralidad. Tengo que tolerarme a mí mismo, y en ningún lugar se muestra más claramente este yo-conmigo-mismo que en el pensamiento puro, el cual es siempre un diálogo entre los dos del dos-en-uno. El filósofo que, tratando de escapar de la condición humana de la pluralidad, emprende esta huida a la soledad absoluta, está abocado de manera más radical que ningún otro a esta pluralidad inherente a todo ser humano, puesto que es la compañía con los otros lo que, al sacarme del diálogo del pensamiento, me hace uno de nuevo: un ser humano singular y único, que habla con una sola voz y que es reconocible como tal por los demás.

Aquello hacia lo que Sócrates apuntaba (y que la teoría aristotélica de la amistad explica mejor que ninguna otra) es que vivir en compañía de los demás comienza por vivir en compañía de uno mismo. La enseñanza de Sócrates tenía este significado: solo aquel que sabe cómo vivir consigo mismo es

apto para vivir con los demás. El sí mismo es la única persona de la cual no puedo separarme, la única que no puedo abandonar y a la cual estoy unido sin remisión, por lo que «es mucho mejor estar en desacuerdo con el mundo entero que *siendo uno solo* estar en desacuerdo conmigo mismo». La ética, no menos que la lógica, halla su origen en esta afirmación, pues la conciencia, en su sentido más general, también se basa en el hecho de que puedo estar en acuerdo o en desacuerdo conmigo mismo, y eso significa que no solo aparezco ante los otros, sino que también aparezco ante mí mismo. Esta posibilidad tiene una gran relevancia para la política, si entendemos la *pólis* (del modo que la entendían los griegos) como el espacio público-político en el cual los hombres alcanzan su humanidad plena, su plena realidad como hombres, no solo porque *son* (como ocurre en la privacidad del hogar), sino también porque *aparecen.* Hasta qué punto comprendieron los griegos la plena realidad como la realidad de esta apariencia, y hasta qué punto tenía importancia para las cuestiones específicamente morales, lo podemos calibrar a partir de la pregunta recurrente de los diálogos políticos de Platón acerca de si un acto bueno o un acto justo es tal «incluso si permanece desconocido y oculto ante los hombres y los dioses». En efecto, esta pregunta resulta decisiva con respecto al problema de la conciencia en un contexto puramente secular, en ausencia de la fe en un Dios omnisciente y omnipresente que emitirá un veredicto final sobre la vida en la tierra. Es la pregunta de si la conciencia puede existir en una sociedad secular y desempeñar algún papel en una política secular, como también es la cuestión de si la moralidad como tal posee alguna realidad terrenal. La respuesta de Sócrates está contenida en su tantas veces repetida recomendación: «Sé tal y como te gustaría aparecer ante los demás», es decir, aparece ante ti mismo tal y como te gustaría aparecer ante los demás.

Puesto que incluso cuando estás solo no estás completamente solo, tú por ti mismo puedes y debes testificar acerca de tu propia realidad. O, para expresarlo de un modo más socrático —pues aunque Sócrates descubrió la conciencia aún no disponía de un nombre para ella— la razón por la cual no deberíamos matar, incluso en condiciones en las que nadie nos viera, es que en modo alguno queremos vivir junto a un asesino. Al cometer un asesinato estaríamos en compañía de un asesino para el resto de nuestra vida.

Además, mientras estoy inmerso en el diálogo solitario, en el cual me hallo estrictamente a solas, no estoy del todo separado de esa pluralidad que es el mundo de los hombres y que denominamos, en su sentido más general, «humanidad». Esta humanidad o, más bien, esta pluralidad, ya está indicada en el hecho de que soy un dos-en-uno. («Uno es uno y solo uno, y siempre lo será» únicamente es cierto con respecto a Dios.) Los hombres no solo existen de modo plural como todos los seres de la tierra, también tienen una indicación de esta pluralidad dentro de sí mismos. Con todo, el sí mismo con el cual estoy unido en la soledad nunca puede adquirir esa misma forma definida y única o esa distinción que el resto del mundo posee para mí; más bien, este sí mismo siempre permanece mutable y, de alguna manera, equívoco. Bajo la forma de esta mutabilidad y de esta equivocidad es como este sí mismo me representa, mientras estoy solo, a todos los hombres, a la humanidad de todos los hombres. Lo que espero que otras personas hagan —y esta expectativa es anterior a todas las experiencias y sobrevive a todas ellas— está determinado en gran medida por las siempre cambiantes potencialidades del sí mismo junto al cual vivo. En otras palabras, un asesino no solo está condenado a estar en compañía permanente de su sí mismo asesino, sino que verá a todos los demás a través de la imagen de su propia acción. Vivirá en un mundo de asesinos potenciales. Su propio acto

aislado no es lo políticamente relevante y ni siquiera lo es el deseo de cometerlo, sino esta *dóxa* suya, el modo en que el mundo se le aparece y que es parte de la realidad política en la que vive. En este sentido, y en la medida en que siempre vivimos con nosotros mismos, todos cambiamos el mundo humano constantemente, para mejor o para peor, incluso cuando no actuamos en absoluto.

Según Sócrates, que estaba firmemente convencido de que nadie puede en modo alguno querer vivir con un asesino o en un mundo de asesinos potenciales, aquel que mantenga que un hombre puede ser feliz y ser un asesino, con la única condición de que nadie lo sepa, se halla en un doble desacuerdo consigo mismo, pues realiza una afirmación autocontradictoria y se muestra dispuesto a vivir junto a alguien con quien no puede estar de acuerdo. Este doble desacuerdo, la contradicción lógica y la mala conciencia ética, constituía para Sócrates uno y el mismo fenómeno. Esa es la razón de que pensase que la virtud puede enseñarse o, por decirlo de un modo menos trillado: la conciencia de que el hombre es al mismo tiempo un ser pensante y actuante —esto es, alguien cuyos pensamientos acompañan a sus actos de modo invariable e ineluctable— es lo que hace mejores a los hombres y a los ciudadanos. Lo que subyace tras esta enseñanza es el pensamiento y no la acción, porque solo en el pensamiento puede realizarse el diálogo del dos-en-uno.

Para Sócrates, el hombre todavía no es un «animal racional», un ser dotado con la facultad de la razón, sino un ser pensante cuyo pensamiento se manifiesta en la forma del discurso. Hasta cierto punto, esta preocupación por el discurso estaba presente en la filosofía presocrática, y la identidad de discurso y pensamiento, que juntos forman el *lógos,* quizá constituya una de las características sobresalientes de la cultura griega. Lo que Sócrates añadió a esta identidad fue el diálogo del yo consigo mismo como condición primaria

del pensamiento. La relevancia política del pensamiento de Sócrates consiste en la afirmación de que la soledad, que antes y después de él se consideraba la prerrogativa y el *habitus* profesional del filósofo en exclusiva, y que naturalmente para la *pólis* era sospechosa de ser antipolítica, es, por el contrario, la condición necesaria para el buen funcionamiento de la pólis, una mejor garantía que las reglas de comportamiento forzadas por las leyes y el miedo al castigo.

Aquí también debemos volver a Aristóteles si queremos encontrar un débil eco de Sócrates. Aparentemente en respuesta a la sentencia de Protágoras *pantōn chrēmatōn metron anthrōpos* («el hombre es la medida de todas las cosas humanas» o, literalmente, «de todas las cosas que usan los hombres») y, como hemos visto, en respuesta al rechazo de Platón sostenido en la afirmación de que la medida de todas las cosas es un *theós,* un dios, lo divino tal y como aparece en las ideas, Aristóteles afirma: *Estin hekastou metron hē aretē kai agathós* («la medida para todos es la virtud y el hombre bueno»).[240] El criterio es lo que los hombres son en sí mismos cuando actúan, y no algo externo como las leyes o sobrehumano como las ideas.

Nadie puede dudar de que una enseñanza así estuvo y siempre estará en cierto conflicto con la *pólis*, que debe exigir respeto de las leyes con independencia de la conciencia personal, y Sócrates conocía perfectamente la naturaleza de este conflicto cuando se refería a sí mismo como a un tábano. Por otro lado, nosotros, que hemos pasado por la experiencia de la organización totalitaria de las masas, cuya principal preocupación consiste en eliminar toda posibilidad de soledad —excepto en la forma inhumana del confinamiento solitario—, podemos testimoniar sin dificultad que si no se garantiza una mínima posibilidad de estar a solas con uno mismo, serán abolidas no solo las formas seculares de conciencia, sino también todas las formas religiosas. El hecho

con frecuencia observado de que la conciencia misma dejó de funcionar en la organización política totalitaria, con independencia del miedo y del castigo, se explica contemplando esto. Ningún hombre puede mantener su conciencia intacta si no puede actualizar este diálogo consigo mismo, es decir, si carece de la soledad requerida para cualquier forma de pensamiento.

Sin embargo, Sócrates también entró en conflicto con la *pólis* de otro modo menos obvio, al parecer sin darse cuenta de este aspecto de la cuestión. La búsqueda de la verdad en la *dóxa* parece conducir al resultado catastrófico de que la *dóxa* se destruye por completo, o de que lo que había aparecido se presenta como una ilusión. Como se recordará, esto es lo que le pasó al rey Edipo, cuyo mundo entero, la realidad de su reinado, se hizo añicos cuando comenzó a mirar en su interior. Tras descubrir la verdad, Edipo se queda sin *dóxa* alguna, en sus múltiples significados de opinión, esplendor, fama y mundo propio. La verdad, por tanto, puede destruir la *dóxa,* puede destruir la verdad específicamente política de los ciudadanos. De modo similar, por lo que sabemos de la influencia de Sócrates, resulta obvio que muchos de sus oyentes debieron de haberse marchado no con una opinión más verdadera, sino con ninguna opinión en absoluto. El carácter no conclusivo de muchos de los diálogos platónicos, antes mencionado, también puede verse bajo esta luz: todas las opiniones son destruidas, pero no se aporta ninguna verdad en su lugar. ¿Acaso no admitía el propio Sócrates que él no tenía ninguna *dóxa* propia, que era «estéril»? Sin embargo, ¿no era quizá esta misma esterilidad, esta falta de opinión, también un prerrequisito de la verdad? Como quiera que fuera, Sócrates, a pesar de toda su insistencia en no poseer ninguna verdad especial y enseñable, de algún modo tuvo que aparecer en su momento como un experto en la verdad. El abismo entre la verdad y la opinión, que a partir de

entonces iba a separar al filósofo de todos los demás hombres, no se había abierto todavía, pero ya estaba apuntado, o más bien presagiado, en la figura de este hombre que, dondequiera que fuese, intentaba hacer más veraz a todo el mundo a su alrededor, comenzando por él mismo.

Para decirlo de otro modo, el conflicto entre la filosofía y la política, entre el filósofo y la *pólis*, estalló no porque Sócrates hubiese deseado desempeñar un papel político, sino porque quiso convertir la filosofía en algo relevante para la *pólis*. Este conflicto se hizo aún más agudo por cuanto su intento coincidió (aunque es probable que no fuese mera coincidencia) con el rápido declive de la vida de la *pólis* ateniense que se produjo en los treinta años que separan la muerte de Pericles del juicio de Sócrates. El conflicto terminó con la derrota de la filosofía: solo a través de la conocida *apolitia,* la indiferencia y el desprecio por el mundo de la ciudad, tan característica de toda la filosofía posplatónica, pudo el filósofo protegerse de las sospechas y las hostilidades del mundo que lo rodeaba. Con Aristóteles comienza el tiempo en que los filósofos ya no se sienten responsables de la ciudad, no solo en el sentido de que la filosofía no tenga una tarea específica en el terreno político, sino en el sentido mucho más importante de que el filósofo tiene menos responsabilidad hacia ella que cualquiera de sus conciudadanos; el modo de vida del filósofo es distinto. Mientras Sócrates aún obedecía las leyes que lo habían condenado, por erróneas que fuesen, porque se sentía responsable de la ciudad, Aristóteles, cuando se halló en peligro de un juicio similar, dejó Atenas de inmediato y sin ningún arrepentimiento. Se le atribuye la afirmación de que los atenienses no pecarían dos veces contra la filosofía.[241] Lo único que los filósofos desearon desde entonces con respecto a la política fue que se los dejase en paz, y lo único que exigían del Gobierno era protección para su libertad de

pensamiento. Si esta huida de los filósofos de la esfera de los asuntos humanos se debiese exclusivamente a las circunstancias históricas, resultaría más que dudoso que sus consecuencias inmediatas —la separación del hombre de pensamiento y del hombre de acción— hubiesen podido cimentar nuestra tradición de pensamiento político, que ha sobrevivido durante dos milenios y medio a las más variopintas experiencias políticas y filosóficas sin que se haya cuestionado su fundamento. La verdad, más bien, es que tanto en la persona como en el juicio de Sócrates apareció una contradicción diferente y mucho más honda entre la filosofía y la política de lo que se pone de manifiesto a través de las propias enseñanzas de Sócrates tal y como nosotros las conocemos.

Parece demasiado obvio, casi una banalidad, y a pesar de todo se suele olvidar que toda filosofía política expresa, en primer lugar, la actitud del filósofo hacia los asuntos de los hombres, los *tōn anthrōpōn prágmata*, a los cuales él también pertenece, así como que esta misma actitud implica y expresa la relación entre la experiencia específicamente filosófica y nuestra experiencia cuando nos movemos entre los hombres. Resulta igual de obvio que toda filosofía política parece afrontar, a primera vista, la alternativa de interpretar la experiencia filosófica con categorías que deben su origen al dominio de los asuntos humanos o, por el contrario, de reclamar la prioridad de la experiencia filosófica y juzgar toda política bajo su luz. En este último caso, la mejor forma de gobierno sería un estado de cosas en el cual los filósofos tienen la máxima oportunidad para filosofar, es decir, uno en el que todo el mundo se adapte a los criterios que con mayor probabilidad van a promover las mejores condiciones para ello. Sin embargo, el hecho mismo de que de entre todos los filósofos solo Platón se atreviese a diseñar una comunidad desde el punto de vista del filósofo exclusivamente y de que,

hablando en términos prácticos, este diseño nunca fuese tomado con demasiada seriedad, ni siquiera por parte de los filósofos, indica que hay que contemplar otro aspecto en esta cuestión. El filósofo, aunque percibe algo que es más que humano, que es divino (*theion ti*), sigue siendo un hombre, de modo que el conflicto entre la filosofía y los asuntos de los hombres es, en último término, un conflicto dentro del propio filósofo. Es este mismo conflicto el que Platón conceptualizó y generalizó como un conflicto entre el cuerpo y el alma: mientras que el cuerpo habita la ciudad de los hombres, eso divino que la filosofía percibe es visto por algo en sí mismo divino —el alma— que de algún modo está separado de los asuntos humanos. Cuanto más se convierte el filósofo en un verdadero filósofo, más se separa de su cuerpo, y puesto que dicha separación, en la medida en que esté vivo, no se puede lograr de un modo real, intentará hacer lo que todo ciudadano libre en Atenas hacía con objeto de separarse y de liberarse de las necesidades de la vida, esto es, gobernará su cuerpo igual que un dueño gobierna a sus esclavos. Si el filósofo alcanzara el gobierno de la ciudad, no les haría a sus habitantes más que lo que él ya le ha hecho a su cuerpo. Su tiranía estará justificada tanto en el sentido del mejor gobierno como en el de la legitimidad personal, esto es, por su obediencia previa, en cuanto hombre mortal, y a los mandatos de su alma, en cuanto filósofo. Todas nuestras afirmaciones actuales acerca de que solo aquellos que saben obedecer se encuentran capacitados para mandar, o de que solo aquellos que saben cómo gobernarse a sí mismos pueden gobernar de manera legítima sobre los demás, hunden sus raíces en esta relación entre la política y la filosofía. La metáfora platónica de un conflicto entre cuerpo y alma, construida para expresar el conflicto entre la filosofía y la política, tuvo un impacto tan grande en nuestra historia religiosa y espiritual que eclipsó la experiencia de base de la

cual surgió, de igual manera que la misma división platónica del hombre en dos ensombreció la experiencia original del pensamiento como diálogo del dos-en-uno, el *eme emautō,* que es la raíz misma de todo ese tipo de divisiones. Esto no quiere decir que el conflicto entre la filosofía y la política pudiese ser resuelto sin complicaciones mediante alguna teoría acerca de la relación entre el cuerpo y el alma, sino que nadie después de Platón había sido tan consciente como él del origen político del conflicto, ni intentó expresarlo en unos términos tan radicales.

Platón mismo describía la relación entre la filosofía y la política en los términos de la actitud del filósofo hacia la *pólis*. La descripción tiene lugar en la parábola de la caverna, que constituye el centro de su filosofía política, así como el de la *República.* La alegoría, a través de la cual Platón pretende aportar una especie de biografía resumida del filósofo, se desarrolla en tres etapas, a cada una de las cuales designa un punto de inflexión, un cambio de rumbo, formando las tres juntas esa *periagōgé holes tés psychés,* ese giro radical del ser humano en su totalidad que para Platón constituye la formación misma del filósofo. El primer giro ocurre en la propia caverna; el futuro filósofo se libera de los grilletes que encadenan «las piernas y los cuellos» de los habitantes de la caverna de tal manera que «solo pueden ver lo que está ante ellos» con sus ojos pegados a una pared en la cual se proyectan sombras e imágenes de las cosas. Cuando se gira por primera vez, ve en la parte trasera de la caverna un fuego artificial que ilumina los objetos en el interior de la cueva tal y como son de verdad. Si quisiésemos hacer una interpretación de la narración diríamos que esta primera *periagōgé* es la del científico que, no contento con lo que dice la gente sobre los objetos, «se vuelve» para averiguar cómo son las cosas en sí

mismas, con independencia de las opiniones mantenidas por la multitud. Para Platón, las sombras de la pared eran las distorsiones de la *dóxa,* y pudo emplear metáforas extraídas exclusivamente del sentido de la vista y de la percepción visual porque la palabra *dóxa,* de modo distinto a nuestra palabra «opinión», posee una fuerte connotación sensorial referida a lo visible.[242] Las imágenes de la pantalla en las cuales los habitantes de la caverna fijan su mirada son sus *dóxai,* las cosas que se les muestran y cómo se les muestran. Si quieren mirar las cosas tal y como son de verdad deben girarse, es decir, cambiar su posición, porque, como vimos antes, toda *dóxa* depende de —y se corresponde con— la posición de cada cual en el mundo.

Un punto de inflexión mucho más decisivo en la biografía del filósofo acontece cuando este aventurero solitario no se contenta con el fuego de la caverna ni con los objetos que ahora aparecen tal y como son, sino que desea averiguar de dónde proviene este fuego y cuáles son las causas de las cosas. De nuevo se gira y encuentra una salida al exterior de la caverna, una escalera que lo conduce al cielo claro, un paisaje sin cosas u hombres. Aquí aparecen las ideas, las esencias eternas de las cosas perecederas y de los hombres mortales iluminadas por el sol, la idea de las ideas, que capacita al observador para ver y a las ideas para brillar. Ciertamente, esto representa el clímax en la biografía del filósofo y es aquí donde comienza la tragedia: siendo todavía un hombre mortal, él no pertenece a este lugar ni puede permanecer en él, sino que debe retornar a la caverna como a su hogar terrenal y, sin embargo, en la caverna ya no se siente como en su casa.

Cada uno de estos virajes ha estado acompañado de una pérdida del sentido y de la orientación. Los ojos, acostumbrados a las apariencias sombrías proyectadas en la pared, se ciegan con el fuego de la parte trasera de la caverna.

Una vez adaptados a la débil luz del fuego artificial, son cegados por la luz del sol. Pero lo peor de todo es la pérdida de orientación que recae sobre esos ojos, una vez aclimatados a la luz brillante bajo el cielo de las ideas y que ahora deben encontrar su camino en la oscuridad de la cueva. Por qué los filósofos no son capaces de saber qué es bueno para ellos mismos —y que están alienados respecto de los asuntos humanos— se capta en esta metáfora: ya no pueden ver en la oscuridad de la cueva, han perdido su sentido de la orientación, han perdido lo que nosotros llamaríamos su «sentido común». Cuando vuelven e intentan contar a los habitantes de la caverna que han estado fuera de ella, lo que dicen no tiene ningún sentido; para los habitantes de la cueva, cualquier cosa que ellos digan les suena como si el mundo estuviese «cabeza abajo» (Hegel).[243] El filósofo que regresa se encuentra en peligro porque ha perdido el sentido común necesario para orientarse en un mundo común a todos y, además, porque lo que alberga en sus pensamientos contradice el sentido común del mundo.

Forma parte de los aspectos desconcertantes de la alegoría de la caverna el hecho de que Platón describa a sus ocupantes como paralizados y encadenados frente a una pared, sin posibilidad alguna de hacer nada o de comunicarse los unos con los otros. En efecto, las dos palabras políticamente más significativas que designan la actividad humana, el discurso y la acción (*léxis* y *práxis*) llaman la atención por su ausencia en toda esta historia. La única ocupación de los habitantes de la caverna consiste en mirar la pared; es obvio que les encanta mirar por sí mismos, con independencia de toda necesidad práctica.[244] En otras palabras, los habitantes de la caverna son descritos como hombres ordinarios, aunque también en función de esa cualidad que comparten con los filósofos: Platón los representa como filósofos en potencia, ocupados en la oscuridad y la ignorancia con lo único a lo que atiende el

filósofo en la claridad y el conocimiento pleno. Así, la alegoría de la caverna está diseñada no tanto para describir el aspecto de la filosofía desde el punto de vista de la política sino para describir el aspecto de la política, del terreno de los asuntos humanos, desde el punto de vista de la filosofía. Y el propósito reside en descubrir en el terreno de la filosofía aquellos criterios que son apropiados para una ciudad formada, sin duda, por habitantes de la caverna, pero al mismo tiempo para los habitantes que, aunque de manera oscura e ignorante, se han formado sus propias opiniones con respecto a los mismos asuntos que conciernen al filósofo.

Dado que la narración está diseñada en función de dichos propósitos políticos, Platón no nos dice qué es lo que distingue al filósofo de aquellos que también adoran mirar por sí mismos, o qué es lo que lo lleva a comenzar su aventura solitaria y a romper los grilletes que lo encadenan a la pared de la ilusión. De nuevo, al final de la historia, Platón menciona de pasada los peligros que aguardan al filósofo a su regreso, y concluye a partir de dichos peligros que este —aunque no tenga interés en los asuntos humanos— debe asumir el gobierno, aunque solo sea por miedo a ser gobernado por los ignorantes. Pero no nos cuenta por qué no puede persuadir a sus conciudadanos, quienes de todos modos están pegados a la pared y, con ello, preparados en cierta medida para recibir «cosas más elevadas», como Hegel las llamaba, para que sigan su ejemplo y elijan el camino al exterior de la caverna.

Con objeto de responder a estas preguntas debemos recordar dos afirmaciones de Platón que no tienen lugar en la alegoría de la caverna, pero sin las cuales dicha alegoría permanece oscura y que, por así decirlo, se dan por sentadas. La primera aparece en el *Teeteto* —un diálogo acerca de la

diferencia entre *epistēmē* («conocimiento») y *dóxa* («opinión»)—, donde Platón define el origen de la filosofía: *Mala gar philosophou tonto to pathos, to thaumadzein; ou gar allē archē philosophias hē hautē* («Pues el asombro es lo que el filósofo soporta en mayor grado; pues no hay otro comienzo para la filosofía que el asombro»).[245] La segunda se encuentra en la *Carta séptima,* cuando Platón habla sobre aquellas cosas que para él son las más serias (*peri hōn egō spoudadzō*), es decir, no tanto la filosofía tal y como nosotros la entendemos, sino su tema y su fin eternos. A propósito de ello afirma: *Rhēton gar oudamōs estin hōs alla mathēmata, all'ek pollēs synousias gignomenēs […] hoion apō pyros pēdēsantos exaphthen phōs* («Es completamente imposible hablar sobre esto del mismo modo que sobre las otras cosas que aprendemos; más bien, después de una larga convivencia con ello […] se enciende una luz como de un chispazo»).[246] En estas dos afirmaciones tenemos el comienzo y el final de la vida del filósofo, que la historia de la caverna omite.

Thaumadzein, el asombro ante aquello que es tal y como es, constituye, según Platón, un *pathos,* algo que se soporta, y como tal bastante distinto del *doxadzein,* formarse una opinión sobre algo. El asombro que el hombre soporta o que le acaece no puede ser relatado con palabras porque es demasiado general para estas. Platón tuvo que haberlo encontrado, en primer lugar, en aquellos estados traumáticos en los cuales, según se afirma con frecuencia, Sócrates caía en una inmovilidad total, como atrapado por un rapto, con la mirada perdida, sin ver ni oír nada. La idea de que este asombro mudo es el comienzo de la filosofía se convirtió en un axioma tanto para Platón como para Aristóteles, y esta relación con una experiencia concreta y única era lo que distinguía a la escuela socrática de todas las filosofías anteriores. Para Aristóteles, no menos que para Platón, la verdad última se encuentra más allá de las palabras. En la

terminología aristotélica, el recipiente humano de la verdad es el *nous,* el espíritu, cuyo contenido no posee *lógos* (*hōn ouk esti lógos*). Del mismo modo que Platón oponía la *dóxa* a la verdad, así Aristóteles opone la *phrónesis* (la intuición política) al *nous* (el espíritu filosófico).[247] Este asombro ante todo lo que es tal y como es nunca se relaciona con una cosa particular y, por consiguiente, Kierkegaard lo interpretó como la experiencia de la no cosa, de la nada. La generalidad específica de las afirmaciones filosóficas, que las distingue de las afirmaciones científicas, surge de esta experiencia. La filosofía como disciplina especial, en la medida en que siga siéndolo, se apoya en ella. Y tan pronto como el estado de asombro mudo se traduzca en palabras no empezará haciendo afirmaciones, sino que formulará en infinitas variaciones lo que denominamos las «preguntas últimas»: ¿qué es el ser?, ¿quién es el hombre?, ¿cuál es el sentido de la vida?, ¿qué es la muerte?, etcétera, que tienen en común que no pueden ser contestadas científicamente. La afirmación de Sócrates «solo sé que no sé nada» expresa en términos cognoscitivos esta carencia de respuestas científicas. Pero en un estado de asombro esta declaración pierde su árida negatividad, pues el resultado que queda en la mente de la persona que ha soportado el *pathos* del asombro solo puede ser expresado así: «Ahora sé lo que significa no saber; *ahora* sé que no sé». Es a partir de la experiencia efectiva del no saber, en la cual se revela uno de los aspectos básicos de la condición humana en la tierra, cuando surgen las preguntas últimas, no a partir del hecho racional y demostrable de que hay cosas que el hombre no conoce, que los que creen en el progreso esperan que sea enmendado por completo algún día o que los positivistas descartarían como irrelevante. Al formular las preguntas últimas y sin contestación posible el hombre se define como un ser que hace preguntas. Esta es la razón de que la ciencia, que formula algunas que sí se pueden

contestar, deba su origen a la filosofía, un origen que permanece como su fuente siempre presente a lo largo de generaciones. Si alguna vez el hombre perdiese la facultad de hacerse las preguntas últimas perdería, por esa misma razón, la facultad de hacerse las que sí tienen respuesta. Dejaría de ser un ser que hace preguntas, lo cual supondría no solo el fin de la filosofía, sino también el de la ciencia. Con respecto a la filosofía, si es cierto que comienza con el *thaumadzein* y que concluye en la mudez, entonces termina exactamente donde empezó. Comienzo y final son lo mismo en este caso, lo cual constituye el más fundamental de los llamados «círculos viciosos» que se pueden encontrar en tantos argumentos estrictamente filosóficos.

Es esta conmoción filosófica de la cual habla Platón la que impregna todas las grandes filosofías y lo que separa al filósofo que se mantiene en ella de todos aquellos con los que convive. Y la diferencia entre los filósofos, que son pocos, y la multitud no es de ningún modo —como ya indicara Platón— que la mayoría no sepa nada del *páthos* del asombro, sino más bien que rehúsa mantenerse en él. Este rechazo se expresa en el *doxadzein,* al formar opiniones acerca de asuntos sobre los cuales el hombre no puede tenerlas porque los criterios comunes y comúnmente aceptados del sentido común no son aplicables aquí. En otras palabras, la *dóxa* puede convertirse en lo opuesto a la verdad porque el *doxadzein* es, en efecto, lo opuesto del *thaumadzein.* Tener opiniones constituye un error en lo concerniente a aquellos asuntos que solo conocemos en el asombro mudo ante lo que hay.

El filósofo, que, por así decirlo, es un experto en asombro y en hacerse esas preguntas que surgen cuando nos sentimos maravillados ante algo —y cuando Nietzsche dice que el filósofo es el hombre al que le pasan de continuo cosas extraordinarias alude al mismo asunto—, se encuentra en un doble conflicto con la *pólis.* Puesto que su experiencia más

profunda carece de palabras, se ha situado fuera del terreno político, en el cual la facultad más elevada del hombre es, precisamente, la del discurso: el *lógon echōn* es lo que hace del hombre un *zóon politikón,* un ser político. Además, la conmoción filosófica golpea al hombre en su singularidad, esto es, ni en su igualdad con los demás ni en su absoluta distinción respecto de ellos. En esta conmoción el hombre en singular está, por así decirlo, enfrentado por un instante pasajero con todo el universo, tal y como lo estará de nuevo en el momento de su muerte. En cierta medida se halla alienado de la ciudad de los hombres, quienes únicamente pueden ver con suspicacia lo que atañe al hombre en singular.

Con todo, el otro conflicto que amenaza la vida del filósofo es aún más grave en sus consecuencias. Puesto que el *páthos* del asombro no es ajeno a los hombres, sino que, por el contrario, representa una de las características más generales de la condición humana, y puesto que el modo de salir de él, para la multitud, consiste en formar opiniones allí donde no son apropiadas, el filósofo entrará en conflicto de manera inevitable con dichas opiniones, que él encuentra intolerables. Y dado que su propia experiencia de enmudecimiento solo se expresa en la formulación de preguntas sin respuesta, en efecto se encuentra en una desventaja decisiva en el momento en que regresa a la esfera política. Él es el único que no sabe, el único que no tiene una *dóxa* distintiva y claramente definida para competir con las demás opiniones, sobre cuya verdad o falsedad desea decidir el sentido común, esto es, ese sexto sentido que no solo tenemos todos en común, sino que también nos inserta en un mundo común, haciéndolo así posible. Si el filósofo comienza a hablar en este mundo del sentido común, al cual también pertenecen nuestros prejuicios y juicios comúnmente aceptados, siempre estará tentado de hablar en términos sin sentido o —usando una vez más la frase de Hegel— a poner el sentido común «cabeza

abajo».

Este peligro surgió con el comienzo de nuestra gran tradición filosófica, con Platón y, en menor medida, con Aristóteles. El filósofo, consciente en exceso a raíz del juicio de Sócrates acerca de la incompatibilidad inherente que se da entre las experiencias filosóficas fundamentales y las experiencias políticas fundamentales, generalizó la conmoción inicial e iniciadora del *thaumadzein.* En este proceso se perdió la posición socrática no porque Sócrates no dejase algo escrito o porque Platón lo distorsionase de manera intencionada, sino porque se perdieron las intuiciones socráticas, nacidas de una relación todavía intacta entre la política y la experiencia específicamente filosófica, pues lo que es cierto para este asombro, en el que comienza toda filosofía, no es cierto para el subsiguiente diálogo solitario en sí mismo. La soledad, o el diálogo pensante del dos-en-uno, es una parte integral del hecho de ser y de vivir con los demás, y en esta soledad tampoco el filósofo puede evitar formarse opiniones: también él llega a su propia *dóxa.* Su distinción respecto de sus conciudadanos no consiste en que posea alguna verdad especial de la cual esté excluida la multitud, sino en que siempre permanece dispuesto a mantenerse en el *páthos* del asombro y, con ello, evitar el dogmatismo de los que tienen meras opiniones. Con objeto de ser capaz de competir con este dogmatismo del *doxadzein,* Platón proponía prolongar de manera indefinida el asombro mudo que reside en el comienzo y el final de la filosofía. Intentó convertir en un modo de vida (el *bíos theoretikós*) lo que solo puede ser un momento pasajero o, usando la propia metáfora de Platón, el chispazo volátil del fuego entre dos guijarros. Mediante dicho intento, el filósofo se sitúa y sustenta toda su existencia en esa singularidad que experimentó cuando soportó el *páthos* del *thaumadzein,* y con ello destruye la pluralidad de la condición humana dentro de sí.

Resulta obvio que este desarrollo, cuya causa original era política, se convirtió en algo de gran importancia para la filosofía de Platón. Así se manifiesta en las curiosas desviaciones de su concepto original, que se encuentran en su doctrina de las ideas, desviaciones debidas exclusivamente, en mi opinión, a su deseo de transformar la filosofía en algo útil para la política. Pero, por supuesto, ha sido de mucha mayor relevancia para la filosofía política propiamente dicha. Para el filósofo, la política —cuando no consideraba este espacio en su totalidad como algo inferior a su dignidad— devino en el campo en el cual se atienden las necesidades elementales de la vida humana y, así, en buena medida fue juzgada como un negocio sin ética, no solo por parte de los filósofos, sino también por muchos otros en siglos posteriores, cuando las conclusiones filosóficas, formuladas en origen por oposición al sentido común, habían sido finalmente absorbidas por la opinión pública de los instruidos. Se identificó la política con el gobierno o el dominio, y ambos fueron considerados como un reflejo de la debilidad de la naturaleza humana, del mismo modo que el historial de los hechos y los sufrimientos de los hombres se vieron como un reflejo de la pecaminosidad humana. Sin embargo, mientras que el inhumano Estado ideal de Platón nunca se hizo realidad y la utilidad de la filosofía tuvo que ser defendida a través de los siglos —dado que en la acción política real demostró ser completamente inútil— la filosofía cumplió un insigne servicio para el hombre occidental. Puesto que, en cierto sentido, Platón deformó la filosofía con propósitos políticos, esta continuó aportando criterios y reglas, patrones y medidas con los cuales la mente humana pudiese al menos intentar comprender lo que estaba ocurriendo en el terreno de los asuntos humanos. Esta utilidad para la comprensión se agotó con la llegada de la era moderna. Los escritos de Maquiavelo son la primera señal de este agotamiento, y en Hobbes

encontramos por primera vez una filosofía que no tiene utilidad alguna para la filosofía, sino que pretende desarrollarse a partir de aquello que el sentido común da por sentado. Y Marx, el último filósofo político de Occidente, y el último que se mantiene en la tradición iniciada por Platón, finalmente intentó ponerla cabeza abajo junto con sus categorías fundamentales y su jerarquía de valores. Con dicha inversión la tradición había llegado a su fin.

El comentario de Tocqueville de que «en la medida en que el pasado ha dejado de arrojar luz sobre el futuro, la mente del hombre vaga en la oscuridad» fue escrito a raíz de una situación en la cual las categorías filosóficas del pasado ya no bastaban para comprender.[248] Hoy vivimos en un mundo en el que ni siquiera el sentido común conserva sentido alguno. La quiebra del sentido común en el mundo presente señala que la filosofía y la política, a pesar de su viejo conflicto, han sufrido el mismo destino. Y ello significa que el problema de la filosofía y la política, o de la necesidad de una nueva filosofía política de la cual pudiese surgir una nueva ciencia de la política, se halla una vez más al orden del día.

La filosofía, y la filosofía política como cualquiera de sus otras ramas, nunca podrá negar su origen en el *thaumadzein,* en el asombro ante lo que es tal y como es. Si los filósofos, a pesar de su necesario extrañamiento respecto de la vida diaria de los asuntos humanos, llegasen alguna vez a una verdadera filosofía política, tendrían que hacer de la pluralidad del hombre, de la cual surge todo el espacio de los asuntos humanos —en su grandeza y en su miseria— el objeto de su *thaumadzein.* Hablando en términos bíblicos, tendrían que aceptar —tal y como aceptan en mudo asombro el milagro del universo, del hombre y del ser— el milagro de que Dios no creó al hombre, sino que «los creó macho y hembra». Tendrían que aceptar con algo más que resignación ante la debilidad humana el hecho de que «no es bueno para el

hombre estar solo».

¿QUÉ ES LA AUTORIDAD?

I

Para evitar equívocos, tal vez habría sido más sensato preguntarse qué fue y no qué es la autoridad, pues, dado que esta se ha esfumado del mundo moderno, considero que tenemos el estímulo y el derecho a formular así la pregunta. En vista de que ya no podemos apoyarnos en experiencias comunes que resulten auténticas e indiscutibles para todos, la propia palabra ha quedado ensombrecida por la controversia y la confusión. Su naturaleza nos parece poco evidente o comprensible, excepto para el científico político que todavía puede recordar que, en tiempos, este concepto fue fundamental para la teoría política, si bien la mayoría estará de acuerdo en que una crisis de autoridad, constante y cada vez más amplia y honda, ha acompañado el desarrollo de nuestro mundo moderno en el presente siglo.

Tal crisis, visible desde comienzo de siglo, tiene una procedencia y una naturaleza políticas. La aparición de movimientos políticos destinados a reemplazar el sistema de partidos y el desarrollo de una nueva forma totalitaria de gobierno se produjeron mientras de fondo se daba una ruptura más o menos general y más o menos dinámica de toda autoridad tradicional. En ningún caso esta ruptura fue el resultado directo de los regímenes o movimientos mismos; más bien parecía que el totalitarismo, en forma de movimientos y de regímenes, era más adecuado para sacar

provecho de una atmósfera general, social y política en la que el sistema de partidos había perdido su prestigio y ya no se reconocía la autoridad del Gobierno.

El síntoma más significativo de la crisis, que indica su hondura y gravedad, es su expansión hacia áreas prepolíticas, como la crianza y la educación de los niños, en las que la autoridad, en su sentido más amplio, siempre se ha aceptado como un imperativo natural exigido, obviamente, tanto por las necesidades naturales (la indefensión de un niño) como por exigencia política (la continuidad de una civilización establecida que solo puede perpetuarse si sus retoños transitan por un mundo preestablecido, en el que han nacido como forasteros). Por su carácter simple y elemental, esta forma de autoridad sirvió de modelo, a través de la historia del pensamiento político, para una gran variedad de formas autoritarias de gobierno, de modo que el hecho de que incluso esta autoridad prepolítica que regía las relaciones entre adultos y niños, profesores y alumnos, ya no sea firme significa que todas las metáforas y modelos antiguamente aceptados de las relaciones autoritarias han perdido su carácter admisible. Tanto en la práctica como en la teoría, ya no estamos en condiciones de saber qué es la autoridad en realidad.

En las siguientes reflexiones parto de la idea de que la respuesta a esta pregunta tal vez no pueda apoyarse en una definición de la naturaleza o esencia de la «autoridad en general». La autoridad que hemos perdido en el mundo moderno no es la autoridad en general, sino más bien una forma muy específica que ha sido válida en Occidente durante largo tiempo. Por tanto, propongo reconsiderar lo que ha sido la autoridad a lo largo de la historia, así como las fuentes de su fuerza y su significado. Con todo, en vista de la actual confusión, parece que incluso este enfoque limitado y experimental debe ir precedido de algunas observaciones

acerca de lo que la autoridad jamás fue, para evitar los equívocos más corrientes y asegurarnos de que visualizamos y consideramos el mismo fenómeno y no cierta cantidad de puntos conectados o inconexos.

La autoridad siempre demanda obediencia y por este motivo es frecuente que se la confunda con cierta forma de poder o de violencia. No obstante, excluye el uso de medios externos de coacción: se usa la fuerza cuando la autoridad fracasa. Por otra parte, autoridad y persuasión son incompatibles, porque la segunda presupone la igualdad y opera a través de un proceso de argumentación. Cuando se utilizan los argumentos, la autoridad permanece en situación latente. Contra el orden igualitario de la persuasión se alza el orden autoritario, que siempre es jerárquico. Si hay que definirla, la autoridad debe contraponerse tanto a la coacción por la fuerza como a la persuasión por argumentos. (La relación autoritaria entre el que manda y el que obedece no se apoya en una razón común ni en el poder del primero; lo que tienen en común es la jerarquía misma, cuya pertinencia y legitimidad reconocen ambos y en la que los dos ocupan un puesto predefinido y estable.) Este asunto tiene una relevancia histórica; un aspecto de nuestro concepto de «autoridad» es de origen platónico: cuando Platón empezó a considerar la introducción de la autoridad en el manejo de los asuntos públicos de la *pólis*, sabía que buscaba una alternativa a la habitual forma griega de tratar los asuntos internos, que era la persuasión (πείθειν), así como la forma habitual de tratar los asuntos exteriores eran la fuerza y la violencia (βία).

En términos históricos, podemos decir que la pérdida de autoridad tan solo representa la fase final, aunque decisiva, de un desarrollo que durante siglos socavó sobre todo la religión y la tradición. De estas tres piezas, religión, tradición y autoridad —cuya interrelación trataremos más adelante—, la última ha demostrado ser el elemento más estable. Sin

embargo, con su pérdida, la duda general de la época moderna también invadió el campo político, donde las cosas no solo asumen una expresión más radical, sino que también adquieren una realidad específica, exclusiva de ese campo. Lo que hasta entonces quizá solo había tenido un significado espiritual para unos pocos ha pasado a convertirse en una preocupación de todos y cada uno. Solo ahora, como si fuera después del hecho, la pérdida de la tradición y la de la religión se han convertido en hechos políticos de primer orden.

Cuando dije que no discutiría la autoridad en general, sino solo el concepto específico de «autoridad» que fue dominante en nuestra historia, deseaba señalar cierta distinción que solemos ignorar cuando hablamos con demasiada amplitud de la crisis de nuestro tiempo y que tal vez podré explicar con mayor facilidad en los términos de los conceptos relacionados de tradición y religión. La innegable pérdida de la tradición en el mundo moderno no implica una pérdida del pasado, porque tradición y pasado no son lo mismo, como nos querrían hacer ver, por un lado, los que creen en la tradición y, por otro, los que creen en el progreso, por lo que poco importa que los primeros lamenten este estado de cosas en tanto que los segundos no dejan de felicitarse. Al perder la tradición, también perdimos el hilo que nos guiaba con paso firme por el vasto reino del pasado, pero ese hilo era al mismo tiempo la cadena que sujetaba a cada generación a un aspecto predeterminado del pretérito. Podía ser que solo en esta situación el pasado se abriera a nosotros con inesperada frescura y nos dijera cosas que nadie había logrado oír antes. Pero no se puede negar que, sin una tradición bien anclada —y la pérdida de esta seguridad se produjo hace varios cientos de años—, toda la dimensión del pasado asimismo está en peligro. Corremos el riesgo de olvidar, y tal olvido —aparte de los propios contenidos que puedan perderse— significaría que, hablando en términos humanos, nos privaríamos de una

dimensión: la de la profundidad en la existencia humana, porque la memoria y la profundidad son lo mismo, o mejor aún, el hombre no puede lograr la profundidad si no es a través del recuerdo.

Algo semejante sucede con la pérdida de la religión. Desde la crítica radical de las creencias religiosas, formulada en los siglos XVII y XVIII, la duda sobre la verdad religiosa se ha vuelto característica de la época moderna, tanto entre los creyentes como entre los no creyentes. Desde Pascal, y con mayor agudeza desde Kierkegaard, la duda se ha conducido hacia la creencia, y el creyente moderno ha de proteger constantemente sus creencias ante la duda; en la época moderna no es la fe cristiana como tal, sino la cristiandad (y el judaísmo, por supuesto) la que se halla plagada de paradojas y absurdos. Aunque otras cosas puedan sobrevivir al absurdo —la filosofía, quizá—, la religión no es capaz de hacerlo. Con todo, esta pérdida de la creencia en los dogmas de la religión institucional no implica necesariamente una pérdida o una crisis de fe, porque la religión y la fe, o la creencia y la fe, de ningún modo son lo mismo. Solo la creencia —no la fe— tiene con la duda, ante la que siempre está expuesta, una afinidad inherente. Pero ¿quién puede negar que también la fe, protegida con firmeza durante tantos siglos por la religión, sus creencias y sus dogmas, se vio en peligro a causa de lo que en realidad no fue sino una crisis de la religión institucional?

Algunas explicaciones semejantes me parecen precisas en cuanto a la moderna pérdida de la autoridad. Asentada en la piedra angular de los cimientos del pasado, la autoridad brindó al mundo la permanencia y la estabilidad que los humanos necesitan justamente porque son seres mortales, los seres más inestables y triviales que conocemos. Si se pierde la autoridad, se pierde el fundamento del mundo, que sin duda desde entonces empezó a variar, a cambiar y a pasar con una

rapidez cada día mayor de una forma a otra, como si estuviéramos viviendo en un universo proteico y lucháramos con él, un universo en el que todo, en todo momento, se puede convertir en cualquier otra cosa. Pero la pérdida de la permanencia y de la seguridad mundanas —que en política se confunde con la pérdida de autoridad— no implica, al menos no necesariamente, la pérdida de la capacidad humana de construir, preservar y cuidar un mundo que pueda sobrevivirnos y continuar siendo un lugar adecuado para que en él vivan los que vengan detrás de nosotros.

Es evidente que estas reflexiones y descripciones se basan en la convicción de la importancia de establecer distinciones. Subrayar esta convicción parece algo gratuito, ya que, al menos por lo que yo sé, aún no hay quien haya afirmado abiertamente que las distinciones no tienen sentido. Sin embargo, en la mayoría de las discusiones entre expertos políticos y sociales existe el acuerdo tácito de que podemos ignorar las distinciones y seguir adelante sobre la hipótesis de que, al final, todo puede llamarse de cualquier otra forma y de que las distinciones solo significan algo en la medida en que cada uno tenga el derecho de «definir sus términos». Con todo, habría que preguntarse si este curioso derecho, garantizado por cuanto se tratan temas importantes —como si fuera el derecho a sustentar la opinión propia—, no indica ya que conceptos como «tiranía», «autoridad» o «totalitarismo» simplemente han perdido su significado corriente, o bien que ya no vivimos en un mundo común en el que las palabras de todos poseen una significación incuestionable. De modo que, además de estar condenados a vivir verbalmente en un universo por completo carente de sentido, nos garantizamos unos a otros el derecho de retirarnos a nuestros propios mundos de significación y solo

pedimos que cada uno sea coherente con su terminología personal. En estas circunstancias, si nos aseguramos a nosotros mismos que aún nos entendernos, no queremos decir que, en conjunto, entendamos un mundo común a todos nosotros, sino que entendemos la coherencia de la argumentación y el razonamiento, la coherencia del proceso de argumentación en su mero formalismo.

Aunque así sea, seguir adelante con la hipótesis implícita de que las distinciones no son importantes o, mejor aún, de que en el campo socio-político-histórico, es decir, en la esfera de los asuntos humanos, las cosas no poseen esa nitidez que la metafísica tradicional solía llamar «alteridad» (su *alteritas*), se ha convertido en el sello de una buena cantidad de teorías nacidas en las ciencias sociales, políticas e históricas. De entre ellas me parece que dos son las que merecen una mención especial, porque tocan de una manera muy significativa el tema aquí analizado.

La primera se refiere a las formas en que, desde el siglo XIX, los escritores liberales y conservadores se ocuparon del problema de la autoridad y, en consecuencia, del problema conexo de la libertad en el campo de la política. En términos generales, ha sido típico de las teorías liberales partir de la hipótesis de que «la constancia del progreso… en la dirección de una libertad organizada y asegurada es el hecho característico de la historia moderna»,[249] y considerar que toda desviación de este derrotero es un proceso reaccionario de dirección opuesta. Esto conduce a pasar por alto las diferencias de principio entre la restricción de la libertad en los regímenes autoritarios, la abolición de la libertad política en las tiranías y dictaduras y la total eliminación de la espontaneidad misma que, de entre las manifestaciones más generales y elementales de la libertad humana, es la única a la que apuntan los regímenes totalitarios con sus diversos métodos de condicionamiento. El escritor liberal, preocupado

por la historia y el progreso de la libertad más que por las formas de gobierno solo ve aquí diferencias de grado, e ignora que un gobierno autoritario limitador de la libertad permanece condicionado por esa misma libertad que restringe, hasta el punto de que perdería su propio carácter si la aboliera por completo, porque pasaría a ser una tiranía. Esto mismo es cierto respecto de la distinción entre poder legítimo e ilegítimo, de la que dependen todos los gobiernos autoritarios. El escritor liberal suele prestar poca atención a este asunto, porque está convencido de que todo poder corrompe y de que la constancia del progreso requiere una continua pérdida de poder, sea cual sea su origen.

Detrás de la identificación liberal del totalitarismo con el autoritarismo, y de la inclinación concomitante a ver tendencias «totalitarias» en cualquier limitación autoritaria de la libertad, existe una antigua confusión de autoridad y tiranía y de poder legítimo y violencia. La diferencia entre tiranía y gobierno autoritario siempre ha residido en que el tirano manda según su voluntad y su interés propio, en tanto que aun el más draconianamente autoritario de los gobiernos está limitado por unas leyes. Sus actos se rigen por un código que o bien no proviene de un hombre, como es el caso de las leyes de la naturaleza, de los mandamientos de Dios o de las ideas platónicas, o bien de ninguno de los que ejercen el poder. En un gobierno autoritario, la fuente de la autoridad siempre es una fuerza externa y superior a su propio poder; de esta fuente, de esta fuerza externa que transciende el campo político, siempre derivan las autoridades su «autoridad», es decir, su legitimidad, y con respecto a ella miden su poder.

Los modernos portavoces de la autoridad —que, incluso en los breves intervalos en que la opinión pública proporciona un clima favorable para los neoconservadurismos, saben muy bien que la suya es una causa casi perdida— están, por supuesto, deseosos de señalar esta distinción entre tiranía y

autoridad. Donde el escritor liberal ve un progreso en esencia asegurado que marcha hacia la libertad y que solo se interrumpe temporalmente por alguna fuerza oscura del pasado, el conservador ve un proceso destructivo que se inició con la disminución de la autoridad, de modo que la libertad, perdidas las restricciones que protegían sus fronteras, se vio inerme, indefensa y condenada a la destrucción. (No es muy justo decir que el pensamiento político liberal es el único que se interesa por la libertad; casi no existe escuela de pensamiento político en nuestra historia que no se centre en la idea de libertad, por mucho que pueda variar el concepto básico en los distintos escritores y en las distintas circunstancias políticas. En mi opinión, la única excepción de cierta importancia en cuanto a esta afirmación es la filosofía política de Thomas Hobbes, quien, por supuesto, era cualquier cosa menos conservador.) La tiranía y el totalitarismo se identifican una vez más, excepto que ahora el gobierno totalitario, si no se identifica de forma directa con la democracia, al menos se ve como un resultado casi inevitable de ella, es decir, la consecuencia de la desaparición de todas las autoridades tradicionalmente reconocidas. No obstante, las diferencias entre tiranía y dictadura, por un lado, y dominación totalitaria, por otro, no son menos obvias que las que hay entre autoritarismo y totalitarismo.

Estas diferencias estructurales se hacen visibles en el momento en que dejamos atrás las teorías globales y concentramos nuestra atención en el aparato del poder, los tecnicismos de la administración y la organización de los poderes políticos. En aras de la brevedad, espero que se me permitan agrupar las diferencias técnico-estructurales entre gobierno autoritario, tiránico y totalitario en la imagen de tres modelos representativos distintos. Para la imagen de un gobierno autoritario, propongo la forma de una pirámide, bien conocida en el pensamiento político tradicional. La

pirámide es sin duda una figura muy adecuada para una estructura gubernamental cuya fuente de autoridad está fuera de sí misma, pero cuya sede de poder se sitúa en la cúspide, desde la cual la autoridad y el poder descienden hacia la base, de un modo tal que cada una de las capas sucesivas tiene cierta autoridad, pero siempre menos que la superior, y donde, precisamente por este cuidadoso proceso de filtro, todas las capas desde el vértice hasta la base no solo están integradas en el conjunto con firmeza, sino que además se correlacionan como rayos convergentes, cuyo punto focal común es la cima de la pirámide y también la fuente transcendente de un poder supremo. Es verdad que esta imagen puede aplicarse solo al tipo de gobierno cristiano autoritario, tal como se desarrolló a través de la influencia constante de la Iglesia durante la Edad Media —y bajo ese influjo—, cuando el punto focal que estaba por encima y más allá de la pirámide terrena brindaba el punto de referencia necesario para el tipo cristiano de igualdad, a pesar de la estructura estrictamente jerárquica de la vida sobre la tierra. La idea romana de la autoridad política, en la que la fuente de autoridad está exclusivamente en el pasado, en la fundación de Roma y en la grandeza de los antepasados, lleva a estructuras institucionales cuya forma nos deja otra imagen, de la que hablaremos después. En todo caso, una forma autoritaria de gobierno con su estructura jerárquica es la menos igualitaria de todas las formas: incorpora la desigualdad y la distinción como principios omnipresentes.

Todas las teorías políticas referidas a la tiranía admiten su estricta pertenencia a las formas igualitarias de gobierno; el tirano es el señor que gobierna como uno contra todos, y los «todos» a los que oprime son todos iguales, es decir, todos carecen de poder. Si nos ceñimos a la imagen de la pirámide, es como si se destruyeran todas las capas que están entre la base y el vértice, de modo que este último queda en el aire,

apoyado solo por los pilares proverbiales, por encima de una masa de individuos a los que se mantiene en cuidadoso aislamiento, total desintegración y absoluta igualdad. La teoría política clásica siempre situó al tirano fuera de la humanidad, lo llamó «lobo con forma humana» (Platón) por su posición de uno contra todos, en la que se ponía por sí mismo y que diferenciaba de un modo abrupto su gobierno, el gobierno de uno, al que todavía Platón llama de manera indiscriminada μον-αρχία o tiranía frente a las distintas formas de reinado o βασιλεία.[250]

A diferencia de los regímenes tiránicos y autoritarios y por contraste con ellos, me parece que la imagen adecuada del gobierno y la organización totalitarios es la estructura en capas concéntricas o de cebolla, en cuyo centro, en algo así como un espacio vacío, está el jefe; haga lo que haga este conductor —ya integre los poderes políticos, como en la jerarquía autoritaria, o bien oprima a los gobernados, como un tirano—, lo hace desde dentro y no desde fuera ni desde arriba. Todas las muy diversas partes del movimiento —las organizaciones de primera línea, las distintas agrupaciones profesionales, los miembros y la burocracia de los partidos, las formaciones de élite y los grupos de policía— están relacionadas de tal modo que cada uno forma la fachada en una dirección y el centro en otra, es decir, desempeña el papel del mundo exterior normal para una capa y el papel de extremismo radical para otra. La gran ventaja de este sistema es que, aun en condiciones de gobierno totalitario, el movimiento da a cada una de sus capas la ficción de un mundo normal, a la vez que la conciencia de ser distinto de él y más radical. De este modo, los simpatizantes de las organizaciones de primera línea —cuyas convicciones difieren de las de los miembros del partido solo por la intensidad— rodean todo el movimiento y forman una fachada engañosa de normalidad ante el mundo exterior por

su carencia de fanatismo y extremismo, mientras que a la vez representan el mundo normal del movimiento totalitario, cuyos miembros llegan a creer que sus convicciones difieren de las de los demás solo por su grado, de modo que no necesitan tener conciencia del abismo que separa su propio mundo del real que los rodea. La estructura de capas concéntricas hace que organizativamente el sistema esté a prueba de golpes ante la factualidad del mundo real.[251]

Sin embargo, mientras el liberalismo y el conservadurismo son insuficientes cuando tratamos de aplicar sus teorías a formas e instituciones políticas existentes en el momento, casi no cabe duda de que sus afirmaciones generales tienen una gran dosis de verosimilitud. Como vimos, el liberalismo limita el proceso de repliegue de la libertad y el conservadurismo el de repliegue de la autoridad; ambos grupos definen el resultado final previsible como totalitarismo y ven tendencias totalitarias en todos los puntos en los que estén presentes uno u otro. Como se sabe, ambos pueden aportar una documentación excelente para sus criterios. ¿Quién puede negar que existen serias amenazas para la libertad originadas en todas partes desde comienzos de siglo y que, al menos desde el fin de la Primera Guerra Mundial, surgieron todo tipo de tiranías? Por otra parte, ¿quién puede negar que la desaparición de casi todas las autoridades tradicionalmente establecidas ha sido una de las características más relevantes del mundo moderno? Parece como si solo hubiera que fijar la mirada en cualesquiera de esos dos fenómenos para justificar una teoría de progreso o una teoría de retroceso según el propio gusto o, como se suele decir, según la propia «escala de valores». Si observamos los juicios contradictorios de conservadores y liberales con ojos ecuánimes, no tendremos inconvenientes para ver que la verdad se distribuye por igual entre ellos y que, en rigor, nos enfrentamos con un retroceso simultáneo de la libertad y de

la autoridad en el mundo moderno. En la medida en que estos procesos están interrelacionados, hasta se podría decir que las muchas oscilaciones en la opinión pública, que durante más de ciento cincuenta años varió con regularidad de un extremo a otro, de una actitud liberal a una conservadora y después a otra aún más liberal, a veces con el intento de reafirmar la autoridad y en otros la libertad, solo tuvieron como resultado debilitar a ambas, confundir los problemas, borrar las líneas diferenciadoras entre autoridad y libertad y, por último, destruir el significado político de ambas.

Tanto el liberalismo como el conservadurismo han nacido en un clima en el que la opinión pública oscila con violencia y están unidos el uno al otro, no solo porque cada uno podría perder su esencia sin la presencia de su oponente en el campo de la teoría y la ideología, sino también porque ambos enfoques se ocupan en primer lugar de devolver su puesto tradicional ya sea a la libertad, a la autoridad o a la relación entre ambas. En este sentido, los dos son las caras de una moneda, así como sus ideologías de progreso o retroceso corresponden a las dos posibles direcciones del proceso histórico como tal; si se considera, como ambas corrientes lo hacen, que existe lo que se llama proceso histórico, dotado de una dirección definible y de un fin predecible, es evidente que eso nos puede hacer aterrizar solo en el paraíso o en el infierno.

Además, está en la naturaleza de la imagen misma con que por lo común se concibe la historia —proceso, flujo o desarrollo— que todo lo que en ella se integra no puede desembocar en ninguna otra cosa, que las diferencias pierden su significado, porque quedan obsoletas, cubiertas, por así decirlo, por la corriente histórica en el momento mismo en que nacen. Desde este punto de vista, el liberalismo y el conservadurismo se presentan como filosofías políticas correspondientes a la mucho más general y amplia filosofía de

la historia del siglo XIX. En su forma y contenido son la expresión política de la conciencia histórica de la última etapa de la era moderna. Su incapacidad para distinguir entre progreso o retroceso —en teoría, justificada por los conceptos de «historia» y de «proceso»— da testimonio de una época en la que ciertas nociones, muy nítidas en los siglos pasados, empezaron a perder su claridad y verosimilitud porque habían descuidado su alcance en la realidad política pública, aunque sin perder un ápice de su significado.

La segunda y más reciente teoría que desafía de manera implícita la importancia de hacer distinciones es, en especial en las ciencias sociales, la funcionalización casi universal de todos los conceptos e ideas. Aquí, como en el ejemplo antes citado, el liberalismo y el conservadurismo no se diferencian por su método, ni por su punto de vista, ni por su enfoque, sino solo por el énfasis y la valoración. Un ejemplo adecuado lo ofrece la convicción, hoy muy difundida en el mundo libre, de que el comunismo es una nueva «religión», a pesar de su ateísmo confeso, porque a nivel social, psicológico y «emocional» cumple la misma función tradicional que cumplía y que aún cumple en el mundo libre la religión tradicional. La preocupación de las ciencias sociales no reside en lo que el bolchevismo represente como ideología o como forma de gobierno, ni en lo que sus portavoces tengan que decir por sí mismos; no es ese el interés de las ciencias sociales, además de que muchos de sus representantes creen que pueden pasar sin el estudio de lo que las ciencias históricas consideran las fuentes mismas. Solo se preocupan por las funciones, y todo lo que cumple la misma función, según este criterio, puede llevar el mismo nombre. Es como si yo tuviera el derecho de llamar martillo al tacón de mi zapato porque, como la mayoría de las mujeres, lo uso para clavar los clavos en la pared.

Es evidente que se pueden extraer conclusiones diversas de

esas equivalencias. Por ejemplo, sería una característica del conservadurismo insistir en que, después de todo, un tacón no es un martillo y en que, no obstante, el uso del tacón como sustituto del martillo prueba que los martillos son indispensables. En otras palabras, la mejor prueba de que la religión es necesaria se encontrará en el hecho de que el ateísmo pueda cumplir las mismas funciones que la religión, y recomendará la vuelta a la verdadera religión como la única manera de contener una «herejía». Se trata de un argumento débil, por supuesto; si no fuera más que un asunto de función y de cómo se comporta una cosa, los adherentes a la «religión falsa» podrían defender su uso del tacón como martillo como yo lo hago con el mío, que tampoco funciona tan mal. Por el contrario, los liberales consideran el mismo fenómeno como un mal ejemplo de traición a la causa del secularismo y creen que solo el «verdadero secularismo» puede curarnos de la perniciosa influencia que suponen tanto la falsa como la verdadera religión en la política. Pero estas recomendaciones contradictorias dirigidas a la sociedad libre para que vuelva a la verdadera religión y se haga más religiosa, o para librarse de la religión institucional (sobre todo la católica romana, con su desafío constante al secularismo), apenas logran ocultar el acuerdo de los contrincantes en un único punto: todo lo que cumple la función de una religión es una religión.

Con frecuencia, el mismo argumento se usa con respecto a la autoridad: si la violencia cumple la misma función que aquella —es decir, hacer que la gente obedezca—, entonces la violencia es autoridad. Una vez más, nos encontramos con los que aconsejan una vuelta a la autoridad porque piensan que solo si se vuelve a introducir la relación orden-obediencia se pueden solucionar los problemas de una sociedad de masas, y los que creen que una sociedad de masas se puede gobernar por sí misma, como cualquier otro cuerpo social. De nuevo las dos posiciones están de acuerdo en el único punto

esencial: la autoridad es lo que logra la obediencia de la gente. De manera implícita, todos los que llaman «autoritarios» a los modernos dictadores o confunden el totalitarismo con una estructura autoritaria han equiparado violencia con autoridad, y esto incluye a los conservadores, que explican el auge de las dictaduras en nuestro siglo por la necesidad de encontrar un sustituto de la autoridad. El punto medular del argumento es siempre el mismo: todo está relacionado con un contexto funcional y el uso de la violencia sirve para demostrar que ninguna sociedad puede existir si no es dentro de un marco autoritario.

Los peligros de estas equivalencias, tal como yo lo veo, no solo residen en la confusión de temas políticos y en la dilución de las líneas diferenciadoras que separan el totalitarismo de todas las otras formas de gobierno. No creo que el ateísmo sea un sustituto de la religión ni que pueda cumplir la misma función que ella, como tampoco creo que la violencia pueda convertirse en un sustituto de la autoridad. Pero si seguimos las recomendaciones de los conservadores, que en este momento particular tienen una oportunidad bastante buena de que les escuchen, estoy muy convencida de que no nos resultará difícil producir esos sustitutos, de que usaremos la violencia y fingiremos que se ha restaurado la autoridad o que nuestro nuevo descubrimiento de la utilidad funcional de la religión producirá un sustituto de esta, como si nuestra civilización no estuviera ya lo bastante repleta de sucedáneos y tonterías de toda clase.

Comparadas con estas teorías, las distinciones entre los sistemas tiránicos, autoritarios y totalitarios que he propuesto son ahistóricas, si por historia se entiende no el espacio histórico en el que aparecieron ciertas formas de gobierno como entidades reconocibles, sino el proceso histórico en el que siempre puede mutar todo en alguna otra cosa; y son antifuncionales siempre y cuando el contenido del fenómeno

valga para determinar tanto la naturaleza del cuerpo político como su función en la sociedad, y no viceversa. En términos políticos, se diría que tienen la tendencia a asumir que en el mundo moderno la autoridad casi se ha desvanecido, tanto en los llamados sistemas autoritarios como en el mundo libre, y que la libertad —es decir, la concerniente al movimiento de los seres humanos— está amenazada en todas partes, incluso en las sociedades libres, si bien solo se ha abolido de raíz en los sistemas totalitarios, no en las tiranías y en las dictaduras.

A la luz de la presente situación, planteo las siguientes preguntas: ¿cuáles eran las experiencias políticas que se correspondían con el concepto de «autoridad» y de cuál de ellas nació este último? ¿Es verdad que la afirmación platónico-aristotélica de que toda comunidad bien ordenada está compuesta por los que gobiernan y los que son gobernados tenía validez antes de la era moderna? O, formulándolo de otra manera, ¿qué tipo de mundo llegó a su fin después de que la época moderna, desafiando una u otra forma de autoridad en distintas esferas de la vida, hizo que todo el concepto de autoridad perdiera por completo su validez?

II

La autoridad como factor único, si no decisivo, de las comunidades humanas no siempre existió, aunque tiene tras de sí una larga historia y las experiencias en las que se apoya este concepto no están necesariamente presentes en todas las entidades políticas. El vocablo y el concepto son de origen romano. Ni la lengua griega ni las variadas experiencias políticas de la historia griega muestran un conocimiento de la autoridad o del tipo de gobierno que ella implica.[252] Esto se

expresa con toda claridad en la filosofía de Platón y de Aristóteles, quienes, de maneras muy distintas pero desde las mismas experiencias políticas, trataron de introducir algo semejante a la autoridad en la vida pública de la *pólis* griega.

Había dos tipos de gobierno en los que se podían inspirar y de los que extrajeron su filosofía política: uno lo conocían por el ámbito político público y el otro gracias a la esfera privada de la casa y la vida familiar griegas. En la *pólis,* el poder absoluto era conocido como tiranía y las características principales del tirano eran que gobernaba por medio de la violencia pura, que una escolta debía protegerlo del pueblo y que se empeñaba en que sus súbditos se dedicaran a sus propios asuntos y dejaran que él atendiera el espacio público. Para la opinión pública griega, esta última característica significaba que el tirano destruía todo el ámbito público de la *pólis* —«una *pólis* que pertenece a un único hombre no es una *pólis*»—[253] y, por tanto, privaba a los ciudadanos de esa facultad política que ellos sentían como la esencia misma de la libertad. Otra experiencia política de la necesidad de mando y obediencia podría haberse originado en la guerra, donde el peligro y la necesidad de adoptar y llevar adelante las decisiones con rapidez parece constituir un motivo inherente al establecimiento de la autoridad. Sin embargo, es posible que ninguno de esos modelos políticos pudiera servir para ese objetivo. Tanto para Platón como para Aristóteles, el tirano seguía siendo un «lobo con forma humana» y el comandante militar estaba conectado de manera demasiado evidente con una emergencia temporal como para servir de modelo de una institución permanente.

Por esta falta de una experiencia política válida en la que se pudiera basar una apelación al gobierno autoritario, tanto Platón como Aristóteles, si bien de maneras muy diferentes, tuvieron que basarse en ejemplos de relaciones humanas tomados del gobierno doméstico y de la vida familiar de

Grecia, en la que el jefe de familia hacía las veces de «déspota», con un dominio indiscutible sobre los miembros de su familia y los esclavos de la casa. El déspota, a diferencia del rey, el βασιλεύς, que había sido el principal de los jefes de familia y, como tal, *primus inter pares,* por definición estaba investido con el poder de reprimir. Pero precisamente esta característica era la que hacía al déspota poco adecuado para objetivos políticos; su poder coercitivo no solo era incompatible con la libertad de los demás, sino también con su propia libertad. Dondequiera que gobernaba solo había una relación posible: la de amo y esclavos. Y el amo, según la opinión griega generalizada (aún felizmente ignorante de la dialéctica hegeliana), no era libre cuando se movía entre sus esclavos; su libertad consistía en su capacidad de abandonar el ámbito de la casa en conjunto y desempeñarse entre sus pares, los hombres libres. De ahí que ni el déspota ni el tirano —el uno porque se movía entre los esclavos y el otro entre los súbditos— pudieran ser llamados hombres libres.

La autoridad implica una obediencia en la que los hombres conservan su libertad, y Platón esperaba haber hallado tal obediencia cuando, en su vejez, confirió a las leyes la cualidad que las convertiría en gobernantes indiscutibles de todo el espacio público. Los hombres podían tener al menos la ilusión de ser libres porque no dependían de otros hombres. Sin embargo, el gobierno de esas leyes estaba basado en una actitud de evidente despotismo, más que autoritarismo, cuyo signo más claro es el hecho de que Platón se viera obligado a hablar de ellas en términos de asuntos domésticos privados y no en términos políticos, para decir —quizá como una paráfrasis del verso en el que Píndaro afirma νόμος βασιλεὺς πάντων («la ley es reina de todas las cosas»)— que νόμος δεσπότης τῶν ἀρχόντων, οἱ δὲ ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου («la ley es el *déspota* de los gobernantes, y los gobernantes son los *esclavos* de la ley»).[254] En Platón, el despotismo que se

originó en el hogar, y su destrucción concomitante del ámbito político tal como se entendía en la Antigüedad, se mantuvo como una utopía. Pero es interesante señalar que cuando la destrucción se hizo una realidad en los últimos siglos del Imperio romano, el cambio se introdujo aplicando al gobierno público el vocablo *dominus,* que en Roma (donde la familia también estaba «organizada como una monarquía») [255] tenía el mismo significado que la palabra griega «déspota». Calígula fue el primer emperador romano que consintió que lo llamaran *dominus,* es decir, que se le aplicara un nombre «que Augusto y Tiberio habían rechazado como si fuera una maldición y una injuria»,[256] precisamente porque implicaba un despotismo desconocido en el ámbito político, aunque demasiado familiar en el ámbito privado del hogar.

Las filosofías políticas de Platón y Aristóteles han dominado todo el pensamiento político posterior, incluso cuando sus conceptos se superpusieron a experiencias políticas tan distintas como las de los romanos. Si queremos comprender no solo las experiencias políticas concretas que subyacen tras el concepto de «autoridad» —que, al menos en su aspecto positivo, es exclusivamente romano—, sino también la autoridad tal como los propios romanos la entendieron en términos teóricos e hicieron que formara parte de la tradición política de Occidente, tendremos que ocuparnos con brevedad de los rasgos de la filosofía política griega, que influyeron de manera tan decisiva para darle forma.

El pensamiento griego se acercó al concepto de «autoridad», más que en ningún otro texto, en la *República* de Platón, donde el autor enfrentó la realidad de la *pólis* con un gobierno utópico de la razón, encarnado en la persona del rey-filósofo. El motivo para establecer ese gobierno de la razón en el reino de la política era exclusivamente político,

aunque las consecuencias de esperar que la razón se desarrollara como un instrumento de coacción quizá no hayan sido menos decisivas para la tradición de la filosofía occidental que para la tradición de la política occidental. Al parecer, la fatal similitud entre el rey-filósofo de Platón y el tirano griego, así como el daño potencial que ese gobierno implicaría para el ámbito político, fueron reconocidos por Aristóteles;[257] pero que esa suma de razón y gobierno implicaba un peligro para la filosofía solo se señaló, hasta donde yo sé, en la respuesta de Kant a Platón: «No se debe esperar que los reyes se dediquen a la filosofía ni que los filósofos se conviertan en reyes, cosas que no son deseables, porque la posesión del poder corrompe, de manera inevitable, el juicio libre de la razón»;[258] no obstante, ni siquiera esta respuesta llega a la raíz del asunto.

La causa por la que Platón quería que los filósofos se convirtieran en gobernantes de la ciudad se halla en el conflicto entre el filósofo y la *pólis,* o en la hostilidad de la *pólis* hacia la filosofía, que quizá había permanecido latente durante algún tiempo antes de mostrarse como una amenaza inmediata para la vida del filósofo en el juicio y condena a muerte de Sócrates.[259] En términos políticos, la filosofía de Platón muestra la rebelión del filósofo contra la *pólis.* El filósofo anuncia su deseo de gobernar, pero —aunque no se puede negar la existencia de una motivación patriótica platónica, que distingue esta escuela de las de los siguientes filósofos de la Antigüedad— menos por el bien de la *pólis* y de la política que por el bien de la filosofía y por la seguridad del filósofo.

Tras la muerte de Sócrates, Platón empezó a considerar que la persuasión era insuficiente para guiar a los hombres y a buscar algo que los obligara sin necesidad de usar medios externos de violencia. En su búsqueda, pronto debió descubrir que la verdad, es decir, las verdades que llamamos

evidentes, constriñen la mente y que esa coacción, aunque no necesita la violencia para hacerse efectiva, es más fuerte que la persuasión y los argumentos. Sin embargo, el problema del apremio a través de la razón es que solo la minoría está sujeta a él, por lo que la dificultad reside en asegurar la forma en que la mayoría, esto es, la gente que por su número configura el cuerpo político, se someta a la misma verdad. En este punto, sin duda, es preciso encontrar otro medio de coacción y, una vez más, se debe evitar la coacción violenta si no se quiere destruir la vida política tal como los griegos la entendían. [260] Este dilema constituye el núcleo de la filosofía política de Platón, incluyendo todos los esfuerzos por establecer una tiranía de la razón. En la *República,* el problema se resuelve a través del mito conclusivo de recompensas y castigos en el más allá, un mito en el que el propio Platón no creía ni quería que creyeran los filósofos. La alegoría del relato de la caverna (hacia la mitad de la *República*) es para la minoría o para el filósofo lo mismo que el mito del infierno (al final del libro) es para la mayoría incapaz de comprender la verdad filosófica. En las *Leyes,* Platón lidia con esta misma perplejidad aunque de un modo opuesto, pues, a modo de sustituto de la persuasión, propone introducir las leyes en las que se explique a los ciudadanos su intención y su objetivo.

En sus esfuerzos por encontrar un principio legítimo de apremio, Platón tuvo como guía inicial un gran número de modelos de las relaciones existentes, como la del pastor y su rebaño, la del timonel de un barco y los pasajeros, la del médico y el paciente o la del amo y el esclavo. En todos esos ejemplos, el conocimiento del experto suscita confianza de modo que o bien ni la fuerza ni la persuasión son necesarias para conseguir el acatamiento, o bien el gobernante y el gobernado pertenecen a dos categorías de seres muy distintas, una de las cuales ya está sometida a la otra de manera implícita, como en los casos del pastor y su rebaño o del amo

y sus esclavos. Todos estos ejemplos están tomados de lo que representaba para los griegos la esfera de la vida privada y aparecen una y otra vez en los grandes diálogos políticos: la *República,* el *Político* y las *Leyes.* No obstante, es evidente que la relación entre amo y esclavo tiene un significado especial. El amo, según la discusión planteada en el *Político,* sabe lo que se debe hacer y da las órdenes, mientras que el esclavo las ejecuta y obedece, o sea, que saber lo que hay que hacer y hacerlo de verdad se convierten en funciones separadas y mutuamente excluyentes. En la *República* se enumeran las características políticas de dos clases distintas de hombres. La verosimilitud de estos ejemplos reside en la desigualdad natural que prevalece entre el gobernante y el gobernado, la cual resulta más obvia en el ejemplo del pastor, de donde Platón mismo concluye con ironía que solo un dios —es decir, ningún hombre— podría relacionarse con los seres humanos tal como el pastor se relaciona con su rebaño. Aunque es evidente que el propio Platón no estaba satisfecho con esos modelos, para conseguir su fin —establecer la «autoridad» del filósofo sobre la *pólis*— recurrió a ellos una y otra vez, porque solo en esos ejemplos de desigualdad manifiesta se podía ejercer el gobierno sin adueñarse del poder y sin mantenerlo por medio de la violencia. Lo que buscaba era una relación en la que el elemento acuciante descansara en la relación misma y fuera anterior a la formulación específica de las órdenes; el paciente quedaba sujeto a la autoridad del médico cuando estaba enfermo y el esclavo quedaba sometido a su amo cuando se convertía en esclavo.

Es importante tener en cuenta esos ejemplos para comprender qué tipo de apremio esperaba Platón que la razón ejerciera en manos del rey-filósofo. En este caso —es verdad—, el poder compulsivo no reside en la persona o en la desigualdad como tal, sino en las ideas que percibe el filósofo.

Esas ideas se pueden usar como medida del comportamiento humano, porque trascienden la esfera de los asuntos humanos del mismo modo en que una vara de determinada longitud trasciende, por fuera y por encima, todas las cosas cuya longitud puede medir. En la parábola de la caverna de la *República,* el firmamento de las ideas se extiende por encima de la cueva de la existencia humana y, por tanto, se puede convertir en su patrón. Pero el filósofo que deja la cueva para ir hacia el cielo puro de las ideas no lo hace originalmente así para adquirir esos patrones y aprender el «arte de la medida», [261] sino para contemplar la verdadera esencia del Ser, βλέπειν εἰς τὸ ἀληθέστατον.[262] El elemento básicamente autoritario de las ideas o, lo que es lo mismo, la cualidad que les permite gobernar y constreñir no es, por tanto, algo consabido. Las ideas se convierten en patrones solo después de que el filósofo haya abandonado el brillante firmamento de las ideas para volver a la oscura cueva de la existencia humana. En esta parte del relato, Platón llega a la razón más honda del conflicto entre el filósofo y la *pólis.*[263] Habla de la falta de orientación del filósofo en los asuntos humanos, de la ceguera que ataca a los ojos, del dilema de no ser capaz de comunicar lo que se ha visto y del verdadero peligro para su vida que de eso se deriva. Ante esta dificultad, el filósofo emplea lo que ha visto (las ideas) como patrones y medidas y, por fin, cuando teme por su vida, las usa como instrumentos de dominación.

Para la transformación de las ideas en medidas, Platón se ayuda de una analogía establecida respecto de la vida práctica, en la que parece que todas las artes y las artesanías también están guiadas por «ideas», es decir, por las «formas» de objetos, visualizadas por el ojo interior del artesano, que entonces las reproduce en la realidad a través de la imitación. [264] Esta analogía le permite comprender el carácter trascendente de las ideas del mismo modo en que comprende

la existencia trascendente del modelo, que está más allá del proceso de fabricación al que guía y, por tanto, al fin puede convertirse en la medida para su éxito o su fracaso. Las ideas se convierten en los patrones firmes, «absolutos», del comportamiento y del juicio político y moral, en el mismo sentido en que la «idea» de una cama en general es el patrón para hacer y juzgar la buena calidad de todas las camas particulares que se hayan fabricado; no hay gran diferencia entre usar las ideas como modelos y usarlas, de un modo algo más burdo, como verdaderas varas de medir el comportamiento; en ese sentido, en su primer diálogo, escrito bajo la influencia directa de Platón, Aristóteles ya compara «la ley más perfecta», es decir, la que constituye la aproximación más cercana posible a la idea, con «el nivel, la regla y el compás… [que] destacan entre todas las herramientas».[265]

Solo en este contexto las ideas se relacionan con la variada multiplicidad de cosas concretas del mismo modo que una vara de medir se relaciona con la variada multiplicidad de cosas mensurables, o de la manera en que el gobierno de la razón o del sentido común se relaciona con la variada multitud de acontecimientos concretos que pueden estar incluidos en él. Este aspecto de la doctrina platónica de las ideas tuvo una influencia en la tradición occidental, e incluso Kant, que tenía un concepto muy distinto y mucho más profundo acerca del criterio humano, a veces menciona la capacidad de subsunción como su función intrínseca. Asimismo, la característica esencial de las formas de gobierno específicamente autoritarias —esto es, que la fuente de su autoridad, legitimadora del ejercicio del poder, debe estar más allá de la esfera del poder y, como la ley natural o los mandamientos de Dios, no deben ser creadas por el hombre— se remonta a esta aplicabilidad de las ideas en la filosofía política de Platón.

Al mismo tiempo, la analogía planteada con la fabricación

y las artes y las artesanías ofrece una oportunidad de justificar lo que, de otra manera, sería un uso discutible de ejemplos y casos tomados de actividades en las que se requiere cierto conocimiento y especialización. Aquí el concepto del «experto» integra el mundo de la acción política por primera vez, y se considera que el político se halla en condiciones de ocuparse de los asuntos humanos del mismo modo que el carpintero está en condiciones de hacer muebles o que el médico lo está de curar enfermos. Conectado íntimamente con esta elección de ejemplos y analogías está el elemento de la violencia, que es de tan clara obviedad en la república utópica de Platón y que, de hecho, siempre vence a su gran preocupación por asegurar la obediencia voluntaria, es decir, por establecer una base sólida para lo que, desde los tiempos de los romanos, se conoce como «autoridad». Platón resolvió su dilema con narraciones bastante prolijas acerca de un más allá con recompensas y castigos, en el que esperaba que la mayoría creyera de modo literal y cuyo uso, por tanto, recomendó a la atención de la minoría en el final de casi todos sus diálogos políticos. En vista de la enorme influencia que esos relatos tuvieron en las imágenes del infierno presentes en el pensamiento religioso, es de cierta importancia señalar que, en origen, fueron diseñados para estrictos fines políticos. En Platón solo representan un recurso ingenioso para imponer la obediencia a quienes no están sujetos al poder apremiante de la razón, sin usar de verdad la violencia externa.

Sin embargo, en nuestro contexto resulta de vital importancia el hecho de que un elemento de violencia sea, de manera inevitable, inherente a todas las actividades de hacer, fabricar y producir, es decir, en todas las actividades por las que los hombres se enfrentan de manera directa a la naturaleza, para distinguirlas de aquellas, como la acción y la palabra, que, en su origen, están dirigidas a los seres

humanos. La obra construida por el artífice humano siempre implica cierta violencia hacia la naturaleza: matamos un árbol para tener leña y tenemos que violentar esa materia prima para hacer una mesa. En las pocas ocasiones en que Platón muestra una peligrosa preferencia por la forma tiránica de gobierno, es transportado a ese extremo por sus propias analogías. Como es obvio, esto resulta muy tentador cuando habla de la forma correcta de fundar nuevas comunidades, porque esa fundación se puede ver con facilidad a la luz de otro proceso de «fabricación». Si la república ha de ser llevada a cabo por alguien que sea el equivalente político de un artesano o de un artista, según una τέχνη establecida y según las normas y medidas válidas en este «arte» en particular, el tirano es el que se encuentra en la mejor posición para lograr esa meta.[266]

En la parábola de la caverna, hemos visto que el filósofo sale de esta para ir en busca de la verdadera esencia del Ser, sin pensar en la aplicabilidad práctica de lo que va a buscar. Solo después, cuando se encuentra otra vez confinado en la oscuridad e incertidumbre de los asuntos humanos y se enfrenta a la hostilidad de sus congéneres, empieza a pensar su «verdad» en términos de patrones aplicables al comportamiento de otras personas. Esta discrepancia entre las ideas como esencias verdaderas que se deben contemplar y como medidas que se deben aplicar[267] se manifiesta en las dos ideas completamente distintas que representan la idea suprema, esto es, aquella a la que todas las demás deben su propia existencia. En Platón encontramos que esta idea suprema es la de la belleza, por ejemplo en el *Banquete,* donde constituye el peldaño más alto de la escalera que lleva a la verdad,[268] así como en *Fedro,* donde el autor habla del «amante de la sabiduría o de la belleza» como si en realidad fueran una misma, pues la belleza es lo «más resplandeciente» (lo bello es ἐκφανέστατον) y, por tanto, ilumina todo lo

demás;[269] o de que la idea suprema es la idea de lo bueno, como dice en la *República*.[270] Es obvio que las preferencias de Platón encontraron su sustrato en el ideal común de καλόν κ᾽ἀγαθόν, pero resulta notable que la idea de lo bueno solo se halle en el contexto estrictamente político de la *República*. Si tuviéramos que analizar las experiencias filosóficas originales implícitas en la doctrina de las ideas (cosa que no podemos hacer aquí), se vería que la de la belleza como idea suprema reflejaba esas experiencias de manera mucho más adecuada que la idea del bien. Incluso en los primeros libros de la *República* aún se define al filósofo como un amante de la belleza, no del bien, y solo en el sexto libro aparece como idea suprema la del bien.[271] La función original de las ideas no consistía en gobernar o, en caso contrario, disolver el caos de los asuntos humanos, sino en iluminar la oscuridad de esos asuntos con su «esplendorosa brillantez». Como tales, las ideas no tienen ninguna relación con la política, la experiencia política y el problema de la acción, sino que tan solo pertenecen a la filosofía, la experiencia de la contemplación y la búsqueda del «verdadero ser de las cosas». Precisamente gobernar, medir, abarcar y regular son hechos por entero ajenos a las experiencias que sirven de base a la doctrina de las ideas en su concepción original. Parece que Platón fue el primero en criticar la «irrelevancia» política de su nueva enseñanza, y trató de modificar la doctrina de las ideas para que fuese útil para una teoría política. Pero la utilidad solo se podía salvar por la idea de lo bueno, ya que «bueno» en griego siempre significa «bueno para» o «adecuado». Si la idea suprema, en la que todas las demás deben tener un espacio para poder ser ideas, es la de la adecuación, entonces las ideas son aplicables por definición y, en las manos del filósofo, el experto en ideas, se pueden transformar en reglas y patrones o, como se verá después en las *Leyes*, pueden convertirse en leyes. (La diferencia es

desdeñable. Lo que en la *República* todavía es del filósofo, del filósofo-rey, esto es, el derecho personal directo para la asunción del gobierno, en las *Leyes* se ha convertido en reclamación impersonal de la razón para la asunción del dominio.) La consecuencia real de esta interpretación política de la doctrina de las ideas sería que ningún hombre ni ningún dios constituyen la medida de todas las cosas, sino el bien en sí mismo, una consecuencia que, al parecer, Aristóteles —y no Platón— extrajo de uno de sus primeros diálogos.[272]

Para nuestros fines es esencial recordar que el elemento de gobierno, tal como se refleja en nuestro concepto presente de autoridad tan tremendamente influido por el pensamiento platónico, se puede remontar a un conflicto entre la filosofía y la política, pero no a experiencias políticas específicas, es decir, experiencias de inmediato derivadas del campo de los asuntos humanos. No se puede comprender a Platón sin tener en cuenta tanto su insistencia enfática en la irrelevancia filosófica de este ámbito, al que siempre dijo que no se debía tomar demasiado en serio, como el hecho de que él mismo, a diferencia de casi todos los filósofos que vinieron después, todavía se tomaba los asuntos humanos con tanta seriedad que cambió el centro mismo de su pensamiento para hacerlo aplicable a la política. Y esta ambivalencia, más que cualquier exposición formal de su nueva doctrina de las ideas, es lo que forma el verdadero contenido de la parábola de la caverna en la *República,* que, después de todo, está contada en el contexto de un diálogo estrictamente político que busca la mejor forma de gobierno. En medio de esa búsqueda, Platón cuenta su parábola, que resulta ser la historia del filósofo en este mundo, como si estuviera destinado a escribir la biografía concentrada *del* filósofo. Así es como la búsqueda de la mejor forma de gobierno se revela en sí misma como la búsqueda del mejor gobierno para los filósofos, que resulta ser un gobierno en el que ellos se han convertido en los gobernantes

de la ciudad, lo cual representa una solución no demasiado sorprendente para quienes habían sido testigos de la vida y de la muerte de Sócrates.

Aun así, el gobierno del filósofo necesitaba una justificación, y esto solo podía realizarse si la verdad del filósofo tenía una validez para ese campo de los asuntos humanos del que él debía apartarse a fin de percibirlo. En la medida en que el filósofo no es más que un filósofo, su búsqueda termina con la contemplación de la verdad suprema que, puesto que ilumina todo lo demás, es también la belleza suprema; pero, en la medida en que el filósofo es un hombre entre los hombres, un mortal entre los mortales y un ciudadano entre los ciudadanos, debe tomar su verdad y transformarla en un conjunto de reglas, en virtud de la cual puede entonces pretender convertirse en un verdadero gobernante, en el rey-filósofo. La vida de esa mayoría residente en la caverna y a la que el filósofo gobierna se caracterizan no por la contemplación, sino por la λέξις, «palabra» y por la πρᾶξις, «acción»; de modo que, en la parábola de la caverna, resulta característico que Platón pinte la vida de los habitantes como si ellos estuvieran interesados solo en ver: primero, las imágenes de la pantalla; después, las cosas mismas a la mortecina luz de la hoguera que hay en la cueva, hasta que los que quieren ver la verdad misma deben abandonar por completo el habitual mundo de la caverna y embarcarse en su nueva aventura por sí solos.

En otras palabras, el reino entero de los asuntos humanos es observado desde el punto de vista de una filosofía para la cual hasta los que habitan en la caverna de los asuntos humanos solo son humanos en la medida en que quieren ver, aunque las sombras y las imágenes los engañen. Y el gobierno del rey-filósofo, es decir, el dominio de los asuntos humanos por algo que está fuera de su propio reino, se justifica no solo por la superioridad absoluta de la vista sobre la acción, de la

contemplación sobre la palabra y la acción, sino también porque se da por sentado que lo que hace humanos a los hombres es la necesidad imperiosa de ver. Por tanto, el interés del filósofo y el interés del hombre como hombre coinciden; ambos exigen que los asuntos humanos, los resultados de la palabra y de la acción, no adquieran una dignidad propia, sino que estén sujetos al dominio de algo exterior a su ámbito.

III

La dicotomía entre contemplar la verdad en soledad y apartamiento y quedar atrapado en las relaciones y relatividades de los asuntos humanos se convirtió en algo indiscutible para la tradición del pensamiento político. Así se expresaba con fuerza en la parábola platónica de la caverna y, por tanto, existe la tentación de ver el origen de esa división en la doctrina platónica de las ideas. Sin embargo, a nivel histórico no dependía de la aceptación de esta doctrina, sino, mucho más, de una actitud que Platón manifestó tan solo una vez, casi por casualidad, en una nota fortuita y que más tarde Aristóteles citó de manera casi literal en una famosa frase de su *Metafísica,* donde dice que el principio de toda filosofía es θαυμάζειν, el hecho de maravillarse y sorprenderse ante todo lo que es como es. Más que cualquier otra cosa, la «teoría» griega es la prolongación de esa sorpresa inicial y la filosofía griega es su articulación y conceptualización. La capacidad para esto es lo que diferencia a los pocos, la minoría, de los muchos, la mayoría, y la dedicación sostenida a ello es lo que los aparta de los asuntos de los hombres. Por consiguiente, Aristóteles, aunque no acepta la doctrina platónica de las ideas e incluso repudia el estado ideal platónico, no obstante lo sigue en lo primordial: por una parte, distingue entre un «modo de vida teórico» (βίος θεωρητικός) y una vida

dedicada a los asuntos humanos (βίος πολιτικός) —en su *Fedro,* Platón fue el primero en establecer el orden jerárquico de esos modos de vida—; por otra, acepta como algo consabido el orden jerárquico implícito. En nuestro contexto, el asunto no solo reside en que se supone que el pensamiento domina a la acción, prescribiendo los principios de esta, o sea que, invariablemente, las reglas de la segunda se derivaron de las experiencias del primero, sino también en que a través de los tipos de βίοι, de la identificación de actividades con formas de vida, asimismo se estableció el principio del mando entre los hombres. En términos históricos, esto se convirtió en el cuño de la filosofía política de la escuela socrática y tal vez lo irónico de este desarrollo sea que precisamente esa dicotomía entre pensamiento y acción era lo que Sócrates temía y trató de evitar en la *pólis*.

Así es como en la filosofía política de Aristóteles encontramos el segundo intento de establecer un concepto de «autoridad» en términos de gobernantes y gobernados; un intento de gran importancia para el desarrollo de la tradición del pensamiento político, si bien Aristóteles adoptó un enfoque básicamente distinto. Para él la razón carece de rasgos dictatoriales o tiránicos, y no existe un rey-filósofo que regule los asuntos humanos de una manera definitiva. Su motivo para sostener que «cada cuerpo político se compone de los que gobiernan y de los que son gobernados» no deriva de la superioridad del experto con respecto al lego, y es demasiado consciente de la diferencia entre actuar y hacer como para tomar sus ejemplos del campo de la fabricación. Aristóteles, en mi opinión, fue el primero que apeló a la «naturaleza» para establecer una regla en el manejo de los asuntos humanos, el primero que «estableció la diferencia… entre el joven y el viejo, destinó a los unos a ser gobernados y a los otros a gobernar».[273]

La simplicidad de este argumento es aún más engañosa por

cuanto siglos de repeticiones lo han degradado hasta la categoría de lugar común. Quizá por este motivo se pase por alto la flagrante contradicción de la propia definición aristotélica de *pólis,* tal como también aparece en su *Política:* «La *pólis* es una comunidad de iguales en busca de una vida que es potencialmente la mejor».[274] Es obvio que la idea de gobierno en la *pólis*, para el propio Aristóteles, era algo que estaba tan lejos de ser convincente que él, uno de las más consistentes y menos contradictorios de los grandes pensadores, no se sentía especialmente atado por sus propios argumentos. Por tanto, no debemos sorprendernos al leer al principio de *Economía* (un tratado seudoaristotélico, pero escrito por uno de los discípulos más cercanos a él) que la diferencia esencial entre una comunidad política (la πόλις) y una casa privada (la οἰκία) es que esta última constituye una «monarquía», pues un solo hombre la gobierna, mientras que la *pólis,* por el contrario, «está integrada por muchos gobernantes».[275] Para comprender esta caracterización hemos de recordar, en primer lugar, que las palabras «monarquía» y «tiranía» se usaban como sinónimos y en clara contraposición al concepto de «realeza»; en segundo lugar, que el carácter de la *pólis* como «integrada por muchos gobernantes» no se relacionaba con las diversas formas de gobierno que con frecuencia se contraponían al gobierno de una sola persona, como la oligarquía, la aristocracia o la democracia. Los «muchos gobernantes» de este contexto son los jefes de familia, que se han constituido a sí mismos como «monarcas» de su hogar antes de unirse para configurar el ámbito político público de la ciudad. El propio gobierno y la distinción entre gobernantes y gobernados pertenecen a una esfera anterior al campo político; lo que lo diferencia de la esfera «económica» de la casa es que la *pólis* se basa en el principio de igualdad y no hace distinciones entre gobernantes y gobernados.

En esta distinción entre lo que hoy llamaríamos «esfera privada» y «esfera pública», Aristóteles solo articula la opinión pública griega corriente en su época, según la cual «todo ciudadano se desenvuelve en dos tipos de existencia», porque «la *pólis* da a cada individuo… además de su vida privada, una especie de segunda vida, su βίος πολιτικός»[276] (que Aristóteles llamó «vida buena» y cuyo contenido volvió a definir; solo esta definición, y no la diferenciación en sí misma, está en conflicto con la opinión griega corriente). Ambos tipos constituían formas de convivencia humana, pero solo la comunidad hogareña se preocupaba por el mantenimiento de la vida como tal y se hacía cargo de las necesidades físicas (ἀναγκαῖα) relacionadas con el mantenimiento de la vida individual y con la supervivencia de la especie. En una diferencia característica con respecto al enfoque moderno, el cuidado de la conservación de la vida, tanto del individuo como de la especie, pertenecía de modo exclusivo a la esfera privada de la casa, en tanto que en la *pólis* el hombre aparecía como κατ᾽ ἀριθμόν o personalidad individual, como diríamos hoy.[277] Como seres vivos, preocupados por la conservación de la vida, los hombres se enfrentan a la necesidad y se ven arrastrados por ella. La necesidad debe superarse antes de que pueda empezar una «vida buena» política y solo se puede superar a través del dominio, es decir, la libertad de la «vida buena» descansa en el dominio de la necesidad.

El dominio de la necesidad tiene como meta, pues, el control de las necesidades de la vida, que ejercen su coacción sobre los hombres y así los tienen bajo su poder. Pero ese dominio solo se puede conseguir controlando a otros y ejerciendo la violencia sobre ellos, que como esclavos alivian a los hombres libres de verse apremiados por la necesidad. El hombre libre, el ciudadano de una *pólis,* no está apremiado por las necesidades físicas de la vida ni sujeto a la dominación

de otros creada por el hombre. No solo no debe ser un esclavo, sino que además debe tener esclavos y mando sobre ellos. La libertad en el campo político empieza cuando todas las necesidades elementales de la vida diaria han sido superadas por el gobierno, de modo que dominación y sujeción, mando y obediencia, gobernar y ser gobernado son condiciones previas para establecer el campo político, precisamente porque no son su contenido.

Es indiscutible que Aristóteles, como Platón antes que él, quería introducir un tipo de autoridad en el manejo de los asuntos públicos y en la vida de la *pólis*, sin duda por buenas razones políticas. Sin embargo, también él tuvo que recurrir a una especie de solución provisional para que resultara aceptable introducir en el ámbito político una distinción entre gobernantes y gobernados, entre los que mandan y los que obedecen. Y también él tuvo que tomar sus ejemplos y modelos solo de una esfera prepolítica, del campo privado de la casa y de las experiencias de una economía esclavista. Esto lo lleva a realizar declaraciones sumamente contradictorias, en la medida en que superpone a las acciones y a la vida de la *pólis* esas normas que, como explica en otro lugar, solo son válidas para el comportamiento y la vida en la comunidad de un hogar. La inconsistencia de su empeño resulta evidente aun cuando no consideremos más que el famoso ejemplo de la *Política* antes mencionado, en el que la distinción entre gobernantes y gobernados se deriva de la diferencia natural entre los jóvenes y los viejos. En sí mismo, este ejemplo es muy poco adecuado para sustentar la tesis aristotélica. La relación entre viejos y jóvenes es educativa en esencia, y en ella la educación solo está presente como una preparación de los futuros gobernantes llevada a cabo por los actuales. Si el gobierno tiene algo que ver con esto, se trata de algo por completo distinto de las formas de gobierno políticas, no solo porque sea limitado en tiempo e intención, sino también

porque se produce entre personas potencialmente iguales. No obstante, la sustitución de la educación por el gobierno tuvo unas consecuencias de muy largo alcance. Sobre ese sustrato, los gobernantes se mostraron como educadores y los educadores fueron acusados de gobernar. Entonces como ahora, nada era más cuestionable que la relevancia política de los ejemplos tomados del campo de la educación. En el campo político siempre tratamos con adultos que, hablando con propiedad, ya superaron la edad de la educación, y la política o el derecho a participar en la gestión de los asuntos públicos empieza, precisamente, cuando la educación ha llegado a su fin. (La educación de adultos, individual o comunitaria, puede ser muy importante para la formación de la personalidad, su completo desarrollo o su mayor enriquecimiento, pero en lo político resulta irrelevante, a menos que su meta consista en cumplir con requisitos técnicos que, por alguna causa, no fueron satisfechos en la juventud y se hacen necesarios para la participación en los asuntos públicos.) De modo inverso, en la educación siempre tratamos con personas que todavía no son admitidas en la política ni tratadas en pie de igualdad porque se están preparando para eso. No obstante, el ejemplo de Aristóteles es importante ya que es cierto que la necesidad de «autoridad» es más verosímil y evidente en la crianza y en la educación de los niños que en ninguna otra materia. Por este motivo es tan característico de nuestra época el deseo de erradicar incluso esta forma de autoridad tan limitada y, respecto de la política, tan falta de relevancia.

En términos políticos, la autoridad puede adquirir un carácter educacional solo si presumimos, junto con los romanos, que de cualquier modo nuestros antepasados representan un ejemplo de grandeza para toda generación posterior, que son los *maiores,* los grandes por definición. Allí donde el modelo de educación autoritario, sin esa convicción

fundamental, se impuso en el campo de la política (y así ocurrió con bastante frecuencia y todavía constituye un soporte primordial de los conservadores), sirvió para, ante todo, oscurecer las reivindicaciones reales o codiciosas de gobernar, pretendiendo educar cuando en realidad lo que se quería era dominar.

Los grandiosos esfuerzos de la filosofía griega para encontrar un concepto de «autoridad» que evitara el deterioro de la *pólis* y salvaguardara la vida del filósofo zozobraron al chocar contra el hecho de que en el campo de la vida política griega no había conciencia de una autoridad basada en la experiencia política inmediata. Por tanto, todos los prototipos que dieron a las generaciones siguientes la pauta para comprender el contenido de la autoridad salieron de experiencias específicamente no políticas, surgiendo de la esfera del «hacer» y de las artes, donde tiene que haber expertos y donde el carácter de idoneidad es el criterio supremo, o de la comunidad hogareña. Justo en este aspecto determinado en términos políticos es donde la filosofía de la escuela socrática produjo su mayor impacto sobre nuestra tradición. Aún hoy creemos que Aristóteles definió al hombre en primer lugar como un ser político dotado de habla o razón, cosa que solo hizo en un contexto político, o que Platón expuso el significado original de su doctrina de las ideas en la *República,* aunque, por el contrario, la cambió por razones políticas. A pesar de la grandeza de la filosofía política griega, se puede poner en duda que hubieran podido lograr perder su inherente carácter utópico si los romanos, en su infatigable búsqueda de la tradición y la autoridad, no hubieran decidido hacerse cargo de esa filosofía y reconocerla como la autoridad máxima en todos los asuntos de teoría y pensamiento. Pero fueron capaces de llevar a cabo esta integración solo porque tanto la autoridad como la tradición ya habían desempeñado un papel decisivo en la vida política de la República romana.

IV

En el corazón de la política romana, desde el principio de la República hasta casi el final de la época imperial, se alza la convicción del carácter sacro de la fundación, en el sentido de que una vez que algo se ha fundado conserva su validez para todas las generaciones futuras. Ante todo, el compromiso político significa la custodia de la fundación de la ciudad de Roma. Por esta causa, los romanos no eran capaces de repetir la fundación de su primera *pólis* en el asentamiento de una nueva colonia, aunque podían añadirla a la fundación original hasta que toda Italia y por último todo el mundo occidental quedó unido y administrado por Roma, como si todo el mundo no fuera más que una provincia suya. Desde el principio —y hasta el final—, los romanos estuvieron ligados al emplazamiento específico de esta única ciudad, y a diferencia de los griegos, no podían decir en épocas difíciles o de superpoblación: «Ve y funda una nueva ciudad, porque estés donde estés siempre tendrás una *pólis*». No fueron los griegos sino los romanos los que de verdad echaron raíces, y la palabra «patria» deriva todo su significado de la historia romana. La fundación de una nueva institución política —para los griegos, una experiencia casi trivial— se convirtió para los romanos en el hecho angular, decisivo e irrepetible de toda su historia, en un acontecimiento único. Y las divinidades más romanas eran Jano, el dios del comienzo, con el que, por así decirlo, aún empezamos nuestro año, y Minerva, la diosa de la memoria.

La fundación de Roma —*Tantae molis erat Romanam condere gentem* («Tan ardua empresa era fundar el linaje romano»), como Virgilio resume en la *Eneida* el tema siempre presente de su obra, todos esos vagabundeos y sufrimientos

pasados antes de llegar al fin y meta *dum conderet urbem* («hasta fundar una ciudad»)—, esa fundación y la experiencia tan poco griega de la santidad de la casa y el hogar, como si el espíritu de Héctor, hablando en términos homéricos, hubiera sobrevivido a la caída de Troya y hubiera resucitado en suelo itálico, forman el contenido hondamente político de la religión romana. En contraste con Grecia, donde la piedad dependía de la inmediata presencia revelada de los dioses, en Roma «religión» significaba, de modo literal, *re-ligare,*[278] es decir, volver a ser atado, obligado por el enorme, casi sobrehumano y, por consiguiente, siempre legendario esfuerzo de establecer los cimientos, de colocar la piedra fundamental, de fundar para la eternidad.[279] Ser religioso implicaba estar unido al pasado, y Livio, el gran cronista de los hechos pretéritos, podía decir: «Mihi vetustas res scribenti nescio quo pacto antiquus fit animus et quaedam religio tenet» («Al referir estos hechos antiguos, no sé por qué conexión mi mente se vuelve vieja ni por qué [me] posee cierta *religio*»).[280] Así pues, la actividad religiosa y la política podían considerarse casi idénticas y Cicerón estaba en condiciones de decir: «En ningún otro campo la excelencia humana se acerca tanto a la virtud de los dioses (*numen*) como lo hace en la fundación de comunidades nuevas y en la conservación de las ya fundadas».[281] El poder de enlace de la fundación en sí misma era religioso, porque la ciudad también ofrecía a los dioses de la gente un hogar estable —cosa en la que asimismo se diferenciaban los romanos de Grecia, cuyos dioses protegían las ciudades de los mortales y a veces habitaban en ellas, aunque tenían su propia morada muy por encima de los hombres, en la cumbre del monte Olimpo.

En este contexto aparecieron, en origen, la palabra y el concepto de «autoridad». El sustantivo *auctoritas* deriva del verbo *aligere,* «aumentar», y lo que la autoridad o los que

tienen autoridad aumentan constantemente es la fundación. Quienes se hallaban provistos de autoridad eran los ancianos, el Senado o los *patres,* que la habían obtenido por su ascendencia y por transmisión (tradición) de quienes habían fundado todas las cosas posteriores, de los antepasados, a quienes por eso los romanos llamaban *maiores.* La autoridad de los vivos siempre era derivada, dependía de los *auctores imperii Romani conditoresque,* como dijo Plinio, es decir, de la autoridad de los fundadores, que ya no estaban entre los vivos. La autoridad, a diferencia del poder (*potestas*), hundía sus raíces en el pasado, pero en la vida real de la ciudad ese pasado no estaba menos presente que el poder y la fuerza de los vivos. [Quinto] Ennio lo expresó diciendo: «Moribus antiquis res stat Romana virisque» («lo romano se asienta en las costumbres y el vigor antiguos»).

Para comprender de un modo más concreto lo que significaba estar investido de autoridad, quizá sea útil advertir que la palabra *auctores* se podía usar como el opuesto exacto de *artifices,* los constructores y fabricantes reales, y ese vocablo, a la vez que la palabra *auctor,* significa lo mismo que nuestra voz «autor». Plinio pregunta con respecto a un nuevo teatro: «¿A quién habrá que admirar más, al constructor o al autor, al inventor o la invención?». En ambos casos, la respuesta es al segundo. En este caso, el autor no es el constructor, sino el que inspiró toda la empresa y cuyo espíritu, mucho más que el espíritu del constructor concreto, está representado en el edificio mismo. A diferencia del *artifex,* que solo lo ha hecho, el *auctor* es el verdadero «autor» del edificio, o sea, su fundador; con esa construcción se convierte en un «aumentador» de la ciudad.

Sin embargo, la relación que se establece entre *auctor* y *artifex* de ningún modo es la relación (platónica) existente entre el amo, que da las órdenes, y el sirviente, que las ejecuta. La característica más destacada de los que están investidos de

autoridad es que no tienen poder. *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit,* «aunque el poder está en el pueblo, la autoridad corresponde al Senado».[282] Como la «autoridad» —esto es, el aumento que el Senado debe añadir a las decisiones políticas— no es poder, nos parece que se trata de algo curiosamente evasivo e intangible que, en este aspecto, tiene cierta similitud con la rama judicial del gobierno de la que habla Montesquieu, un poder al que llamó *en quelque façon nulle* («en cierto sentido, nulo») y que, sin embargo, constituye la autoridad suprema en los gobiernos constitucionales.[283] [Theodor] Mommsen lo definía como «más que una opinión y menos que una orden, una opinión que no se puede ignorar sin correr un peligro», por lo que se considera que «la voluntad y las acciones de personas como los niños están expuestas al error y a las equivocaciones y, por tanto, necesitan el "aumento" y la confirmación por medio de los consejos de los ancianos».[284] La autoridad que sirve de base al «aumento» brindado por los ancianos reside en que se trata de una simple opinión, que no necesita la forma de una orden ni el apremio exterior para hacerse oír.[285]

La fuerza vinculante de esta autoridad está conectada muy de cerca con la fuerza religiosa vinculante de los *auspices* que, a diferencia del oráculo griego, no se refieren al curso objetivo de los acontecimientos futuros, sino que solo revelan la aprobación o desaprobación divina de las decisiones adoptadas por los hombres.[286] También los dioses tienen autoridad entre —más que poder sobre— los hombres; las divinidades «aumentan» y confirman las acciones humanas, pero no las guían. Tal y como «todos los *auspices* se remontan a la gran señal por la que los dioses confirieron a Rómulo autoridad para fundar la ciudad»,[287] de igual modo toda autoridad deriva de esa fundación, pues relaciona cada acto con ese comienzo sagrado de la historia romana y añade, por así decirlo, a cada momento todo el peso del pasado. La

gravitas, capacidad para sobrellevar esa carga, se convirtió en el rasgo sobresaliente del carácter romano, así como el Senado, representación de la autoridad en la República, podía funcionar —en palabras de Plutarco en la *Vida de Licurgo*— como un «peso central, como el lastre en un barco, que siempre mantiene las cosas en el justo equilibrio».

Como hechos precedentes, las acciones de los antepasados y la costumbre que generaron siempre fueron vinculantes. [288] Todo lo que ocurría se transformaba en ejemplo, y la *auctoritas maiorum* pasó a ser equivalente a los modelos aceptados para el comportamiento real, a la propia moral política corriente. También por eso la vejez, distinta de la simple edad madura, constituía para los romanos la verdadera culminación de la vida humana, no tanto por la sabiduría y experiencia acumuladas, sino más bien porque el hombre anciano se acercaba a los antepasados y a tiempos pretéritos. Al contrario de nuestro concepto de «crecimiento», que sitúa el proceso en el futuro, los romanos consideraban que el crecimiento se dirigía hacia el pasado. Si se quiere relacionar esta actitud con el orden jerárquico establecido por la autoridad y visualizar esta jerarquía en la imagen familiar de la pirámide, sería como si el vértice de esta no se proyectara hasta la altura de un cielo sobre la tierra (o, como dicen los cristianos, más allá de ella), sino hasta lo profundo de un pasado terrenal.

En este contexto eminentemente político, el pasado estaba santificado por la tradición. La tradición conservaba el pasado al transmitir de una generación a otra el testimonio de los antepasados, que primero habían presenciado y creado la venerable fundación y después la habían aumentado con su autoridad a lo largo de los siglos. En la medida en que esa tradición no se interrumpiera, la autoridad se mantenía inviolada; además, resultaba inconcebible actuar sin autoridad ni tradición, sin normas ni modelos aceptados y

consagrados por el tiempo, sin la ayuda de la sabiduría de los padres fundadores. La noción de una tradición espiritual y de una autoridad en temas de pensamiento y de ideas aquí derivaba del ámbito político y, por consiguiente, es derivativa en esencia, tal como la concepción platónica del papel de la razón y de las ideas en política derivó del campo filosófico y se convirtió en derivativa en el ámbito de los asuntos humanos. Pero el hecho de mayor importancia histórica es que los romanos creían que también necesitaban padres fundadores y ejemplos fidedignos en el campo del pensamiento y de las ideas, y aceptaron a los grandes «antepasados» griegos como sus autoridades en la teoría, la filosofía y la poesía. Los grandes autores griegos se convirtieron en autoridades entre los romanos, no entre los griegos. La manera en que Platón y otros antes y después de él trataron a Homero de «educador de toda la Hélade» resultaba algo inconcebible en Roma, donde ningún filósofo habría osado «levantar la mano contra su padre [espiritual]», como dijo Platón de sí mismo (en el *Sofista*) cuando rompió con las enseñanzas de Parménides.

Pero el carácter derivativo de la aplicabilidad de las ideas a la política no impidió que el pensamiento político platónico se convirtiera en el origen de la teoría política occidental, así como tampoco el carácter derivativo de la autoridad y de la tradición en asuntos espirituales evitó que ambas, durante la mayor parte de nuestra historia, se convirtieran en los rasgos dominantes del pensamiento filosófico occidental. En los dos casos, el origen político y las experiencias políticas que se hallaban en la base de las teorías fueron olvidados, al igual que el conflicto original entre la política y la filosofía o entre el ciudadano y el filósofo, y también se olvidó la experiencia de la fundación en la que la trinidad romana compuesta por la religión, la autoridad y la tradición tenía su fuente legítima. El vigor de esa trinidad reside en la fuerza vinculante de un

principio investido de autoridad, al que los hombres estaban atados por lazos «religiosos» a través de la tradición. La trinidad romana no solo sobrevivió a la transformación de la república en imperio, sino que se impuso allí donde la *pax romana* estableció la civilización occidental sobre cimientos romanos.

La extraordinaria fortaleza y la perdurabilidad de ese espíritu romano —o la extraordinaria vigencia del principio de fundación para la creación de entidades políticas— pasaron por una prueba decisiva y se midieron a sí mismas de forma manifiesta después de la caída del Imperio romano, cuando la herencia política y espiritual de Roma pasó a la Iglesia cristiana. Al enfrentarse a esa tarea tan mundana, la Iglesia se hizo tan «romana» y se adaptó de una manera tan completa al pensamiento romano en asuntos de política que hizo de la muerte y resurrección de Cristo la piedra fundamental de una nueva fundación, sobre la cual construyó una nueva institución humana de tremenda perdurabilidad. Por eso, después de que Constantino el Grande recurriera a la Iglesia con el objeto de obtener para su decadente imperio la protección del «Dios más poderoso», la Iglesia por fin pudo dejar a un lado las tendencias antipolíticas y antiinstitucionales de la fe cristiana, que tantos problemas habían causado en los primeros siglos, que son tan evidentes en el Nuevo Testamento y en los primeros textos cristianos y que, al parecer, resultaban insuperables. En realidad, la victoria del espíritu romano es casi un milagro; en cualquier caso, por sí sola permitió que la Iglesia «ofreciera a los miembros de su comunidad el sentido de ciudadanía que ya no podían ofrecerles ni Roma ni los municipios».[289] No obstante, tal como la politización platónica de las ideas cambió la filosofía occidental y determinó el concepto filosófico de «razón», de igual manera la politización de la Iglesia cambió la religión cristiana. La base de la Iglesia como

una comunidad de creyentes y como una institución pública ya no era la fe cristiana en la resurrección (aunque esta fe siguió siendo parte de su contenido) ni la obediencia de los hebreos a la ley de Dios, sino más bien el testimonio de la vida, del nacimiento, de la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, como un hecho registrado por la historia.[290] Por haber sido testigos de ese acontecimiento, los apóstoles se convirtieron en los «padres fundadores» de la Iglesia, de los cuales ella derivaría su propia autoridad transmitiendo ese testimonio a modo de tradición de una generación a otra. Solo cuando esto ocurrió, como estamos tentados de decir, la fe cristiana se convirtió en una «religión» tanto en el sentido poscristiano como en el antiguo; en todo caso, solo entonces el mundo entero —a diferencia de unos simples grupos de creyentes, por muchos que fueran— se hizo cristiano. El espíritu romano pudo sobrevivir a la catástrofe del Imperio romano porque sus enemigos más poderosos —los que, por así decirlo, tras arrojar una maldición sobre todo el campo de los asuntos públicos mundanales habían jurado que vivirían apartados— descubrieron en su propia fe algo que también podía entenderse como un acontecimiento mundanal y transformarse en un nuevo comienzo terrenal con el que el mundo se podía relacionar de nuevo (*religare*), en una curiosa mezcla de nuevo y antiguo respeto religioso. Esta transformación fue, en gran medida, la que cumplió Agustín, el único gran filósofo que jamás tuvieron los romanos. El fundamento de su filosofía —*Sedis animi est in memoria* («la sede de la mente está en la memoria»)— es precisamente esa articulación conceptual de la experiencia específicamente romana, que los romanos, abrumados como estaban por la filosofía y los conceptos griegos, jamás llevaron adelante.

Gracias a que la fundación de la ciudad de Roma se repitió en la fundación de la Iglesia católica —aunque, por supuesto, con un contenido radicalmente distinto—, la era cristiana se

apoderó de aquella trinidad romana conformada por la religión, la autoridad y la tradición. El signo más evidente de esta continuidad quizá resida en que la Iglesia, al embarcarse en su gran carrera política del siglo V, adoptó de inmediato la distinción establecida por los romanos entre autoridad y poder, al mismo tiempo que reclamaba para sí la antigua autoridad del Senado y dejaba el poder —que en el Imperio romano ya no estaba en manos del pueblo, sino monopolizado por la familia imperial— a los príncipes del mundo. Así pues, a finales del siglo V el papa Gelasio I escribió al emperador Anastasio I para decirle: «Dos son las cosas por las cuales este mundo puede ser gobernado: la sagrada autoridad de los papas y el poder real».[291] El resultado de la continuidad del espíritu romano en la historia de Occidente fue doble: por una parte, el milagro de la permanencia se repitió una vez más; en el marco de nuestra historia, la durabilidad y la continuidad de la Iglesia como institución pública solo se puede comparar con los mil años de historia romana antigua. Por otra parte, la separación entre la Iglesia y el Estado, lejos de significar de modo inequívoco una secularización del ámbito político, y por tanto su ascenso a la dignidad del periodo clásico, en realidad implicó que, por primera vez desde la época de los romanos, la política perdiera su autoridad y con ella el elemento que, al menos en la historia occidental, había dado a las estructuras políticas su durabilidad, continuidad y permanencia.

Es verdad que el pensamiento político romano ya desde fecha muy temprana comenzó a usar los conceptos platónicos para comprender e interpretar las experiencias políticas específicamente romanas. Con todo, es como si los invisibles patrones de medida espirituales de Platón, con los que se medían y juzgaban los asuntos humanos concretos, no hubieran desarrollado toda su eficacia política hasta la era cristiana. Precisamente, esas partes de la doctrina cristiana

que podrían haber encontrado grandes dificultades para asimilarse o adecuarse a la estructura política romana —es decir, las verdades y los mandamientos revelados por una autoridad de verdadero carácter trascendente que, a diferencia de la de Platón, no se extendía por encima sino más allá del campo terrenal— tuvieron ocasión de integrarse en la leyenda de la fundación romana a través de Platón. Así, la revelación divina se podía interpretar a nivel político como si las normas de la conducta humana y el principio de la comunidad política, anticipados por Platón de manera intuitiva, se hubieran revelado por fin de forma directa, de modo que, en palabras de un platónico moderno, parecería como si la temprana orientación de Platón «hacia una medida no visible se confirmara a través de la revelación de la medida misma».[292] En la medida en que la Iglesia católica incorporó la filosofía griega a la estructura de sus doctrinas y dogmas de fe, hizo una amalgama con el concepto político que los romanos tenían de la autoridad, cuya base inevitable era un comienzo, una fundación en el pasado, y con la noción griega de medidas y reglas trascendentes. Las normas generales y trascendentes en las que se podía incluir lo particular y lo inmanente ahora eran requeridas para cualquier orden político, unas reglas morales que rigieran el comportamiento entre los humanos y unas medidas racionales que sirvieran de guía para todo juicio individual. Pocas cosas había que de verdad se afirmaran con mayor autoridad y con consecuencias de mayor alcance que esa amalgama misma.

Desde entonces se ha visto —y este hecho habla de la estabilidad de la amalgama— que cada vez que se dudaba de uno de los elementos de la trinidad romana (religión, autoridad, tradición) o se lo eliminaba, los dos restantes ya no eran seguros. Así pues, fue un error por parte de Lutero pensar que ese desafío a la autoridad temporal de la Iglesia y

su apelación al juicio individual y no guiado dejarían intactas la tradición y la religión. También se equivocaron Hobbes y los teóricos políticos del siglo XVII al suponer que la autoridad y la religión se podían salvar sin la tradición. Por último, fue un desacierto asimismo el de los humanistas que pensaron que sería posible mantenerse dentro de una tradición intacta de la civilización occidental sin religión y sin autoridad.

V

La consecuencia política más importante de la amalgama de instituciones políticas romanas e ideas filosóficas griegas fue la de permitir a la Iglesia interpretar las bastante vagas y conflictivas nociones del primer cristianismo acerca de la vida en el más allá a la luz de los mitos políticos platónicos, con lo que elevaba a la categoría de dogma de fe un elaborado sistema de premios y castigos para las buenas y las malas obras que no encontraban la retribución justa en la tierra. Esto no se produjo antes del siglo V, al declararse heréticas las primeras enseñanzas acerca de la redención de todos los pecadores, incluido el propio Satanás (como enseñaba Orígenes y aún sostenía Gregorio de Nicea), y la interpretación espiritualista de las torturas del infierno como tormentos de la conciencia (cosa que también enseñaba Orígenes); todo ello coincidió con la caída de Roma, la desaparición de un orden secular firme, la gestión de los asuntos seculares por parte de la Iglesia y el surgimiento del papado como poder temporal. Por supuesto, las nociones populares y literarias en torno a un más allá con premios y castigos se diseminaron tanto como lo habían estado en toda la Antigüedad, si bien la versión cristiana original de esas creencias, coherente con las «buenas nuevas» y la redención del pecado, no era una amenaza de castigo eterno y

sufrimiento perpetuo, sino, por el contrario, el *Descensus ad inferos,* es decir, la misión de Cristo en el mundo subterráneo, donde había pasado los tres días que mediaron entre su muerte y su resurrección para terminar con el infierno, derrotar a Satanás y liberar las almas de los pecadores muertos, como lo había hecho con las almas de los vivos, la muerte y el castigo.

Nos resulta algo difícil medir con exactitud el origen político, no religioso, de la doctrina del infierno, pues la Iglesia la introdujo muy temprano, en su versión platónica, en el cuerpo de sus dogmas de fe. Parece por completo natural que una incorporación con ese sesgo empañara la comprensión del propio Platón hasta el punto de identificar sus enseñanzas estrictamente filosóficas sobre la inmortalidad del alma, que se referían a la minoría, con su enseñanza política de un más allá con castigos y premios, que sin duda se refería a la mayoría. La preocupación del filósofo se centra en lo invisible que puede ser percibido por el alma, que es ella misma algo invisible (ἀειδές) y, por tanto, va al Hades, el lugar de la invisibilidad (Ἁίδης), después de que la muerte haya liberado a la parte invisible del hombre de su cuerpo, el órgano de la percepción sensorial.[293] Por esta causa siempre parece que los filósofos «se ocupan de la muerte y lo mortal» y que la filosofía también puede denominarse el «estudio de la muerte».[294] Es obvio que los que no tienen ninguna experiencia de una verdad filosófica más allá del campo de la percepción sensorial no pueden ser persuadidos de la inmortalidad de un alma sin cuerpo; para ellos, Platón inventó una cantidad de relatos con el fin de concluir sus diálogos políticos, en general, cuando parece refutado el argumento mismo, como en la *República,* o cuando no ha sido posible persuadir al oponente de Sócrates, como en *Gorgias.*[295] De esas narraciones, el mito de Er, que se narra en la *República,* es el más elaborado y el que ha ejercido la

mayor influencia. Entre Platón y el triunfo secular de la cristiandad en el siglo V, que implicó la sanción religiosa de la doctrina del infierno (hasta el punto de que desde entonces se convirtió en un rasgo tan general del mundo cristiano que los tratados políticos no necesitaban mencionarla de manera específica), apenas hubo discusiones importantes acerca de los problemas políticos —exceptuando a Aristóteles— que no concluyeran con una imitación del mito platónico.[296] También es Platón, diferenciado de los judíos y de las primeras especulaciones cristianas sobre una vida en el más allá, el verdadero precursor de las elaboradas descripciones de Dante; en el filósofo griego encontramos por primera vez no solo un concepto del juicio final sobre la vida eterna o la muerte eterna, sobre los premios y los castigos, sino también la separación geográfica de infierno, purgatorio y paraíso, a la vez que las horribles y concretas ideas de un castigo corporal graduado.[297]

Las implicaciones puramente políticas de los mitos de Platón en el último libro de la *República,* así como las de los fragmentos finales de *Fedón* y *Gorgias*, parecen indiscutibles. La distinción entre la convicción filosófica de la inmortalidad del alma y la políticamente deseable creencia en una vida en el más allá discurren paralelas a la distinción existente en la doctrina de las ideas entre la de lo bello, como la idea suprema del filósofo, y la del bien, como la idea suprema del estadista. Con todo, aunque al aplicar su filosofía de las ideas al ámbito político, Platón borraba en cierta medida la distinción decisiva entre las ideas de la belleza y del bien, sustituyendo calladamente la segunda por la primera en sus discusiones sobre política, no se puede decir lo mismo acerca de la distinción entre un alma inmortal, invisible e incorpórea y un más allá en el que los cuerpos, sensibles al dolor, recibirán su castigo. Sin duda, una de las muestras más obvias del carácter político de esos mitos es que, dado que implican

un castigo corporal, se hallan en contradicción con la doctrina de la mortalidad del cuerpo, y es evidente que el propio Platón era consciente de ese carácter contradictorio.[298] Además, cuando elaboró sus relatos tuvo grandes precauciones para asegurarse de que se viera que se trataba no de la verdad, sino de una opinión potencial que, quizá, persuadiera a la gente «como si fuera la verdad».[299] Por último, ¿acaso no es evidente, sobre todo en la *República,* que posiblemente el concepto entero de «una vida después de la muerte» no tenga sentido para quienes hayan entendido el relato de la caverna y sepan que el verdadero inframundo es la vida terrena?

Sin duda, Platón se apoyó en creencias populares —quizá en las tradiciones órficas y pitagóricas— para sus descripciones del más allá, al igual que la Iglesia, casi mil años más tarde, pudo elegir con libertad entre las creencias y las teorías por entonces más difundidas, con el fin de implantar unas como dogma y declarar heréticas otras. La diferencia entre Platón y sus predecesores, quienes quiera que fueran, residía en que él fue el primero en advertir las posibilidades del enorme contenido estrictamente político que había en esas creencias; de igual modo, la diferencia entre las elaboradas enseñanzas de Agustín sobre el infierno, el purgatorio y el paraíso y las especulaciones de Orígenes o de Clemente de Alejandría consistía en que él (y tal vez Tertuliano antes que él) advirtió hasta qué punto esas doctrinas se podían usar como amenazas en este mundo, mucho más allá de su valor especulativo respecto de una vida futura. En efecto, nada resulta más sugestivo en este contexto que el hecho de que fuera Platón quien acuñó el vocablo «teología», ya que esta nueva palabra aparece, una vez más, en una discusión estrictamente política como parte de la *República,* cuando en el diálogo se alude a la fundación de ciudades.[300] Esa nueva divinidad teológica no es Dios vivo,

ni el dios de los filósofos, ni una deidad pagana; es una figura política, «la medida de las medidas»,[301] es decir, la norma según la cual han de fundarse las ciudades y han de establecerse las reglas de comportamiento para sus habitantes. Por otra parte, la teología enseña cómo se refuerzan esas normas en términos absolutos, aun en los casos en los que la justicia humana no sabe cómo hacerlo, o sea, en el de crímenes que escapan al castigo y también en aquel en el que ni siquiera la sentencia de muerte resultaría adecuada. La «cosa principal» sobre el más allá es, como asegura Platón de modo explícito, que «los hombres sufran diez veces cada daño que hayan infligido a cualquiera».[302] No cabe duda de que Platón no contemplaba la teología tal como la entendemos nosotros, esto es, como la interpretación de la palabra de Dios cuyo sacrosanto texto es la Biblia; para él, la teología era parte integrante de la «ciencia política», de manera específica la parte que enseña a la minoría cómo gobernar a la mayoría.

Aunque hubiera habido otras influencias históricas a considerar en la elaboración de la doctrina del infierno, durante la Antigüedad se siguió aplicando para fines políticos en interés de la minoría, con el objeto de mantener un control moral y político sobre la mayoría. El tema en cuestión siempre era el mismo: por su propia naturaleza, la verdad se hace evidente y, por tanto, no se puede discutir y demostrar de manera satisfactoria.[303] Por consiguiente, los que no tienen la capacidad de ver lo que a la vez es evidente, invisible y se encuentra más allá de las discusiones necesitan de la fe. En términos platónicos, la minoría no puede persuadir a la mayoría acerca de la verdad, porque la verdad no puede ser tema de persuasión y la persuasión es la única forma de tratar con la mayoría. Pero esta, arrastrada por los relatos irresponsables de poetas y cuentistas, puede ser persuadida para creer casi cualquier cosa; las narraciones apropiadas que llevan la verdad de los pocos a la multitud son los cuentos

sobre recompensas y castigos después de la muerte; persuadir a los ciudadanos de la existencia del infierno hará que se comporten como si supieran la verdad.

Mientras careció de sus intereses y responsabilidades seculares, el cristianismo dejó que las creencias y especulaciones en torno a un más allá fueran tan libres como lo habían sido en la Antigüedad. No obstante, cuando el desarrollo puramente religioso del nuevo credo llegó a su fin y la Iglesia advirtió sus responsabilidades políticas y se mostró deseosa de asumirlas, se encontró ante una perplejidad semejante a la que había dado lugar a la filosofía política de Platón. Una vez más, se trataba de imponer normas absolutas en un campo que estaba hecho de materias y de relaciones humanas, cuya esencia misma parece ser, por tanto, la relatividad; esta relatividad implica el hecho de que lo peor que el hombre puede hacerle al hombre es matarlo, es decir, concretar lo que un día le ocurrirá de todas maneras. El «mejoramiento» de esta limitación, propuesto en las imágenes del infierno, es precisamente que un castigo puede significar algo más que la «muerte eterna», considerada por los primeros cristianos como el castigo apropiado para el pecado, o sea, el sufrimiento eterno, comparado con el cual la muerte eterna constituye la salvación.

La introducción del infierno platónico en el cuerpo de los dogmas de fe cristianos reforzó la autoridad religiosa, hasta el punto de que se podía suponer que saldría victoriosa en cualquier litigio con el poder secular. Pero el precio a pagar por esta fuerza adicional consistió en la dilución del concepto romano de «autoridad», a la vez que se permitió la insinuación del elemento de la violencia tanto en la estructura del pensamiento religioso occidental como en la jerarquía de la Iglesia. Se puede medir la cuantía real de ese precio por el vergonzoso hecho de que hombres de una estatura indiscutible —entre ellos Tertuliano e incluso Tomás de

Aquino— estuvieran convencidos de que uno de los gozos celestiales sería el privilegio de observar el espectáculo de los sufrimientos indescriptibles del infierno. En todo el desarrollo del cristianismo a lo largo de los siglos puede que nada esté más lejano y sea más ajeno a la letra y al espíritu de las enseñanzas de Jesús de Nazaret que el minucioso catálogo de castigos futuros y el enorme poder de coacción por el miedo, que solo en los últimos tiempos de la era moderna perdió su significado público, político. En lo que respecta al pensamiento religioso, sin duda es una ironía terrible que la «buena nueva» de los Evangelios, que anuncian «la vida eterna», diera al fin como resultado un aumento del miedo y no de la alegría en la tierra, y que no haya hecho más fácil, sino más dura, la muerte para el hombre.

De todos modos, lo cierto es que la consecuencia más relevante de la secularización de la Edad Moderna bien puede ser el hecho de que desapareciera de la vida pública, junto con la religión, el miedo al infierno, único elemento político en la religión tradicional. Nosotros, que durante la era de Hitler y la de Stalin habíamos visto que una criminalidad nueva por completo y sin precedentes invadía el ámbito político casi sin despertar protestas en ningún país, deberíamos ser los últimos en subestimar su «persuasiva» influencia en el funcionamiento de la conciencia. El impacto de esas experiencias puede aumentar: recordemos que, en el propio Siglo de las Luces, tanto los hombres de la Revolución francesa como los padres fundadores de Estados Unidos insistieron en que el miedo a un «Dios vengador», y por consiguiente la fe en «un Estado futuro», fuera parte integrante de la nueva entidad política. La razón obvia de que los dirigentes revolucionarios, en todos los países, estuvieran tan extrañamente desenfocados en este sentido con respecto al clima general de su tiempo era que, precisamente a causa de la nueva separación entre la Iglesia y el Estado, se

encontraban ante el antiguo dilema platónico. Cuando advertían contra la eliminación del miedo al infierno en la vida pública, porque esto abriría el camino «para hacer que el asesinato mismo fuera tan indiferente como matar gorriones, y el genocidio de los rohilla tan inocente como comerse un gusano en un pedazo de queso»,[304] sus palabras podrían tener un tono profético en nuestros oídos; por supuesto, no hablaban de una fe dogmática en el «Dios vengador», sino de desconfianza en la naturaleza del hombre.

Así pues, la fe en un estado futuro de premios y castigos, diseñado conscientemente por Platón y quizá no menos conscientemente adoptado, en su forma agustiniana, por Gregorio el Grande, iba a sobrevivir a todos los otros elementos religiosos y seculares que, juntos, habían establecido la autoridad en la historia occidental. No fue en la Edad Media cuando la vida secular se había vuelto tan religiosa que la religión no podía servir como instrumento político, sino en la Edad Moderna cuando se redescubrió la utilidad de la religión para la autoridad secular. Hasta cierto punto, los verdaderos motivos de ese redescubrimiento han permanecido disimulados por las diversas y más o menos infames alianzas entre «trono y altar», cuando los reyes, atemorizados ante las perspectivas de una revolución, creyeron que «no se debe permitir que el pueblo pierda la religión» porque, en palabras de Heine, «Wer sich von seinem Gotte reisst, / wird endlich auch abtrünnig werden / von seinen irdischen Behörden» («el que se aparta de su Dios terminará por alejarse también de sus autoridades terrenas»). El asunto es más bien que los revolucionarios mismos predicaron la fe en un estado futuro, que incluso Robespierre terminó por recurrir a un «Legislador Inmortal» para sancionar la revolución, que ninguna de las primeras constituciones estadounidenses careció de unas cláusulas apropiadas que aseguraran futuros premios y castigos y que

hombres como John Adams vieron en esas cláusulas «la única base verdadera de la moralidad».[305]

Sin duda, no resulta sorprendente que fueran vanos todos esos intentos por conservar el único elemento de violencia del tambaleante edificio de la religión, la autoridad y la tradición, así como usarlo a modo de salvaguarda del nuevo orden político secular. No fue el surgimiento del socialismo ni el de la creencia marxista de que «la religión es el opio del pueblo» lo que le puso fin. (La religión auténtica en general y la fe cristiana en particular —con su riguroso énfasis en el individuo y en su propio papel en la salvación, lo que condujo a elaborar un catálogo de pecados mayor que el de cualquier otra religión— jamás pudieron usarse como tranquilizantes. Las ideologías modernas, ya sean políticas, psicológicas o sociales, son más adecuadas para lograr que el alma del hombre se vuelva inmune al duro impacto de la realidad que cualquier religión tradicional conocida. Comparada con las diversas supersticiones del siglo XX, la piadosa aceptación de la voluntad de Dios parece un cuchillo de juguete que quisiera competir con las armas atómicas.) Para los políticos del siglo XVIII, la convicción de que la «moral» de la sociedad civil dependía, en última instancia del miedo y de la esperanza en otra vida pudo haber sido solo una cuestión de buen sentido común; para los del XIX, resultaba simplemente escandaloso que, por ejemplo, los tribunales ingleses dieran por sentado «que no es válido el juramento de una persona que no cree en un estado futuro», y esto no solo por motivos políticos, sino también porque implica «que los que no creen únicamente dejan de mentir… por miedo al infierno».[306]

En términos superficiales, la pérdida de la fe en los estados futuros es políticamente, aunque sin duda no espiritualmente, la distinción más significativa entre nuestra época y los siglos anteriores. Y esta pérdida es absoluta. No importa lo religioso que nuestro mundo pueda volver a ser, ni cuánta fe auténtica

exista aún en él, ni cuán hondamente estén arraigados nuestros valores morales en los sistemas religiosos: el miedo al infierno ya no está entre los motivos que podrían evitar o estimular las acciones de una mayoría. Esto parece inevitable, si la secularidad del mundo implica la separación de los campos religioso y político de la vida; en estas circunstancias, la religión estaba destinada a perder su elemento político, tal como la vida pública estaba destinada a perder la sanción religiosa de la autoridad trascendente. En tal situación, estaría bien recordar que el criterio platónico acerca de la forma de persuadir a la gente para que respetase las normas de la minoría fue utópico antes de su sanción religiosa; su finalidad —establecer el gobierno de los pocos sobre los muchos— era demasiado evidente como para ser utilizable. Por la misma razón, la fe en los estados futuros desapareció del ámbito público en cuanto su utilidad política quedó en total evidencia por el hecho de que, fuera del cuerpo de las creencias dogmáticas, se la consideraba digna de ser conservada.

VI

Sin embargo, hay algo que llama muchísimo la atención en este contexto: mientras todos los modelos, prototipos y ejemplos de relaciones autoritarias —el del hombre de Estado como sanador y médico, como experto, como piloto, como el amo que sabe, como educador, como sabio—, todos ellos de origen griego, se conservaron fielmente y se articularon después hasta convertirse en trivialidades vacías, la única experiencia política que aportó la autoridad como palabra, concepto y realidad a nuestra historia —la experiencia romana de la fundación— parece haberse perdido y olvidado por completo. Esto ocurrió hasta tal punto que, en el

momento en que empezamos a hablar y a pensar sobre la autoridad, que después de todo constituye uno de los términos centrales del pensamiento político, es como si quedáramos atrapados en un embrollo de abstracciones, metáforas y figuras del lenguaje en las que todo se puede tomar por otra cosa o confundir con ella, porque ni en la historia ni en la vida cotidiana tenemos una realidad a la que todos podamos apelar de manera unánime. Entre otras cosas, esto indica lo que también se podría probar de otra manera, a saber: que los conceptos griegos, una vez santificados por los romanos a través de la tradición y la autoridad, simplemente eliminaron de la conciencia histórica todas las experiencias políticas que no podían entrar en su marco.

Sin embargo, esta sentencia no es del todo verdadera. En nuestra historia política existe un tipo de acontecimiento para el que la idea de fundación resulta decisiva, del mismo modo que en nuestra historia del pensamiento hay un pensador político en cuyo trabajo el concepto de «fundación» es central, si no supremo. Los acontecimientos son las revoluciones de la época moderna y el pensador es Maquiavelo, que se situó en el umbral de esa época y que, aunque jamás usó esta palabra, fue el primero en concebir una revolución.

La posición única de Maquiavelo en la historia del pensamiento político tiene poca relación con su —a menudo alabado pero igualmente discutible— realismo, y sin duda él no fue el padre de la ciencia política, un papel que se le atribuye con frecuencia. (Si por ciencia política entendemos teoría política, por supuesto el padre de esta disciplina es Platón más que Maquiavelo. Si se subraya el carácter científico de la ciencia política, es difícilmente posible situar su nacimiento antes del surgimiento de toda la ciencia moderna, es decir, antes de los siglos XVI y XVII. En mi opinión, se suele exagerar el carácter científico de las teorías

de Maquiavelo.) Aunque su desinterés frente a los juicios morales y su carencia de prejuicios son bastante notorios, no dan en el centro del tema: contribuyeron más a su fama que a la comprensión de sus obras, porque la mayor parte de sus lectores, entonces como ahora, estaban demasiado escandalizados para leerlo con propiedad. Cuando Maquiavelo insiste en que, en el ámbito público de la política, los hombres «tendrían que aprender la manera de no ser buenos»,[307] está claro que nunca quiso decir que debían aprender a ser malos. Después de todo, es probable que no haya otro pensador político que haya hablado con un desdén tan vehemente de los «métodos [por los que] uno bien puede ganar poder, pero no gloria».[308] La verdad consiste solo en que contrapuso las dos nociones de «lo bueno» que encontramos en nuestra tradición: por un lado, el concepto griego de «bueno para» o adecuado y el concepto cristiano de una «bondad absoluta» que no es de este mundo. En su opinión, ambos conceptos eran válidos, si bien solo en la esfera privada de la vida humana; en el ámbito público de la política no tenían más espacio que sus opuestos, la inadecuación o incompetencia y el mal. Por otro lado, la *virtù* —que, según Maquiavelo, constituye la cualidad humana específicamente política— no tiene la connotación de carácter moral que tiene la *virtus* romana, ni la superioridad moralmente neutral que define a la ἀρετή griega. *Virtù* es la respuesta que logra dar el hombre al mundo o, mejor, la constelación de *fortuna* en la que el mundo se abre, presenta y ofrece al hombre, a su *virtù*. No hay *virtù* sin *fortuna* ni *fortuna* sin *virtù;* la interrelación de ambas indica una armonía entre el hombre y el mundo —uno juega con el otro y los dos triunfan juntos— que se halla tan lejos de la sabiduría del hombre de Estado como de la superioridad o excelencia, moral o de otra clase, del individuo y de la competencia de los expertos.

Sus propias experiencias en las luchas de su tiempo enseñaron a Maquiavelo un hondo desprecio por el conjunto de las tradiciones, cristiana y griega, tal como las presentaba, nutría y reinterpretaba la Iglesia. Aquel desdén se dirigía contra una institución eclesiástica corrupta que había corrompido la vida política de Italia, aunque esa corrupción —argumentaba él— resultaba inevitable por el carácter cristiano de la Iglesia. Después de todo, no solo ofreció testimonio de la corrupción, sino también de la reacción contra ella, de la profunda y sincera restauración religiosa que protagonizaron los franciscanos y los dominicos, que culminaría en el fanatismo de [Girolamo] Savonarola, a quien Maquiavelo admiraba bastante. El respeto por esas fuerzas religiosas y el desprecio hacia la Iglesia, sumados, lo llevaron a ciertas conclusiones sobre una discrepancia básica entre la fe cristiana y la política que representan un singular recordatorio de los primeros siglos de nuestra era. Creía que todo contacto entre religión y política tenía que corromper a ambas y que una Iglesia no corrupta, aunque mucho más respetable, sería aún más destructiva para el ámbito público que la corrupción que por entonces había en ella.[309] De lo que no se percató, y tal vez en su época no podía hacerlo, fue de la influencia romana sobre la Iglesia católica, que en realidad era mucho menos notable que su contenido cristiano y que su marco teórico de referencia griego.

Fue más que el patriotismo y más que la restauración de la Antigüedad avivada en sus días lo que hizo que Maquiavelo buscara las experiencias políticas centrales de los romanos tal como ellos las habían presentado en origen, tomadas por igual de la piedad cristiana y de la filosofía griega. La grandeza de su redescubrimiento reside en que no podía restaurar o recurrir simplemente a una articulada tradición conceptual, sino que él mismo tenía que articular esas experiencias que los romanos no habían conceptualizado sino puesto en

términos de una filosofía griega divulgada para esos fines.[310] Advirtió que la totalidad de la historia y de la mentalidad romanas dependían de la experiencia de la fundación y creyó que debía ser posible repetir la experiencia romana a través de la fundación de una Italia unificada, que debía convertirse en la misma y sagrada piedra angular para una entidad política «eterna», para la nación italiana, como la fundación de la Ciudad Eterna lo había sido para el pueblo italiano. El hecho de que fuera consciente de los principios contemporáneos del nacimiento de las naciones, así como de la necesidad de una nueva entidad política, a la que en adelante nombró con la expresión *lo stato,* hasta entonces desconocida, determinó que fuera identificado común y correctamente como el padre del moderno Estado nación y de la idea de una «razón de Estado». Lo más notable, aunque menos conocido, es que Maquiavelo y Robespierre a menudo parecen hablar el mismo idioma. Así, cuando Robespierre justifica el terror, «el despotismo de la libertad contra la tiranía», a veces se diría que está repitiendo palabra por palabra los famosos juicios de Maquiavelo sobre la necesidad de la violencia para hallar nuevas entidades políticas y para reformar las corruptas.

Tal semejanza parece más asombrosa en este aspecto porque tanto Maquiavelo como Robespierre fueron más allá de lo que los propios romanos tenían que decir acerca de la fundación. Sin duda, la conexión entre fundación y dictadura se podía aprender de los propios romanos; por ejemplo, Cicerón pide explícitamente a Escipión que se convierta en *dictator rei publicae constituendae,* esto es, que asuma la dictadura para restaurar la república.[311] Como los romanos, Maquiavelo y Robespierre consideraban que la fundación era la acción política primordial, el único hecho importante que establecía el ámbito político público y hacía posible la política; pero a diferencia de los romanos, para

quienes se trataba de un hecho del pasado, ambos estimaban que para ese «fin» supremo todos los «medios», y en especial los de carácter violento, estaban justificados. Asimismo, ambos entendían el acto de la fundación como algo inserto en el hacer; para ellos, la cuestión consistía, literalmente, en «hacer» una Italia unificada o una república francesa, y su justificación de la violencia estaba fundada en una argumentación subyacente que, asimismo, le otorgaba una posibilidad inherente: igual que no se puede hacer una mesa sin destruir árboles, no se puede hacer una tortilla sin romper huevos, ni se puede hacer una república sin matar gente. En este aspecto, que se iba a convertir en algo tan importante para la historia de las revoluciones, Maquiavelo y Robespierre no eran romanos, y la autoridad a la que podían haber apelado podría haber sido Platón, que también recomendaba la tiranía como gobierno, porque en ese sistema «es posible que el cambio se haga con mayor facilidad y rapidez».[312]

Precisamente en este doble sentido —a causa del redescubrimiento de la experiencia de la fundación y de su reinterpretación en términos de una justificación de los medios (violentos) para un fin supremo— se puede considerar a Maquiavelo como el predecesor de las revoluciones modernas, que se caracterizan con la frase aplicada por Marx a la francesa: una revolución que apareció en la escena histórica con ropajes romanos. A menos que se reconozca que lo que los inspiraba era la actitud romana hacia la fundación, creo que no se puede entender bien la grandeza ni el carácter trágico de las revoluciones occidentales. Si no me equivoco al sospechar que la crisis del mundo actual es ante todo política y que la famosa «decadencia de Occidente» consiste sobre todo en la declinación de la trinidad romana —religión, tradición y autoridad—, a la vez que se produce la ruina subrepticia de los cimientos romanos específicos del ámbito político, las revoluciones de la época moderna

parecen esfuerzos gigantescos para reparar esos cimientos, para renovar el hilo roto de la tradición y para restaurar, fundando nuevos cuerpos políticos, lo que durante tantos siglos ha otorgado a los asuntos de los hombres cierta medida de dignidad y de grandeza.

Solo uno de esos intentos, la Revolución estadounidense, tuvo éxito: los padres fundadores, como aún los llamamos —hecho muy definitorio—, establecieron una nueva institución política sin violencia y con la ayuda de una constitución. Y esa institución política ha perdurado al menos hasta hoy, a pesar de que el carácter específicamente moderno del mundo moderno en ningún otro aspecto produjo expresiones tan extremas en todos los campos de la vida no política como lo hizo en Estados Unidos.

Este no es el medio adecuado para el análisis de las razones de la sorprendente estabilidad de una estructura política frente a la embestida de una poderosa y violenta inestabilidad social. Parece seguro que el carácter relativamente no violento de la Revolución estadounidense, en la que la violencia más o menos se limitó a una guerra corriente, representa un factor importante en ese éxito. También puede ser que los padres fundadores, por haber escapado al desarrollo europeo del Estado nación, se mantuvieran más cerca del espíritu romano original. Más importante, quizá, fue que el acto de la fundación, es decir, la colonización del norte de América, precediera a la Declaración de Independencia, de manera que elaborar la Constitución, fundada en decretos y acuerdos previos, confirmó y legalizó una institución política ya existente más que crear una nueva.[313] Por tal causa, los protagonistas de la Revolución estadounidense no tuvieron que hacer el esfuerzo de «iniciar un orden de cosas nuevo» en su totalidad, es decir, no tuvieron que empeñarse en la única acción de la que Maquiavelo dijo cierta vez: «Nada hay más difícil de llevar a cabo, ni de éxito menos seguro, ni más

peligroso de ejecutar».[314] Y, seguramente, Maquiavelo debía de saberlo muy bien, pues él —como Robespierre, Lenin y todos los grandes revolucionarios que son sus descendientes— nada deseó con mayor pasión que la posibilidad de iniciar un nuevo orden de cosas.

Sea como fuere, las revoluciones, las cuales solemos considerar como una ruptura radical con la tradición, aparecen en nuestro contexto como acontecimientos en los que las acciones de los hombres aún están inspiradas por los orígenes de esa tradición, de los que también reciben su mayor impulso. Se diría que constituyen la única salvación que esta tradición romana y occidental proporcionó para los casos de emergencia. El hecho de que no solo las diversas revoluciones del siglo XX, sino todas las habidas desde la francesa, hayan terminado mal, es decir, en la restauración o en una tiranía, parece señalar que incluso esos últimos medios de salvación brindados por la tradición ya no son los adecuados. La autoridad, tal y como la conocimos en tiempos, es decir, nacida de la experiencia romana de la fundación y entendida a la luz de la filosofía política griega, en ningún caso se restableció ni a través de las revoluciones ni por medios de restauración menos prometedores, y menos aún mediante todas las actitudes y tendencias conservadoras que una y otra vez invaden la opinión pública. Vivir en un campo político sin autoridad y sin la conciencia concomitante de que la fuente de autoridad trasciende al poder y a los que en él se hallan, significa enfrentarse de nuevo —sin la fe religiosa en un comienzo sagrado y sin la protección de las normas de comportamiento tradicionales y, por tanto, obvias— a los problemas elementales de la convivencia humana.

LA CRISIS DE LA EDUCACIÓN

I

La crisis general que se ha apoderado del mundo moderno en su totalidad y en casi todas las esferas de la vida se manifiesta de distinto modo en cada país, se extiende por diferentes campos y adopta distintas formas. En Estados Unidos, uno de sus aspectos más característicos y sugestivos es el que de manera recurrente afecta a la educación, que al menos a lo largo del último decenio se ha convertido en un problema político de primera magnitud, reflejado casi cada día en los periódicos. A decir verdad, no se requiere una gran imaginación para detectar el constante avance de los peligros de un declive de las normas elementales a través de todo el sistema escolar; de hecho, la gravedad del problema fue subrayada como correspondía por los incontables e ineficaces esfuerzos de las autoridades competentes para contener la marea. No obstante, si se compara esta crisis educativa con las experiencias políticas de otros países en el siglo XX, con las agitaciones revolucionarias posteriores a la Primera Guerra Mundial, con los campos de concentración y exterminio o incluso con el hondo malestar que, a pesar de las virtuales apariencias de prosperidad, se esparció por toda Europa desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, resulta un tanto difícil tomarse una crisis en la educación con toda la seriedad que se merece. Sin duda, es tentador considerarla como un fenómeno local, desconectado de los grandes temas del siglo,

para achacarlo a ciertas peculiaridades de la vida en Estados Unidos, de las que no es fácil encontrar un paralelismo en otros países.

Sin embargo, si eso fuese verdad, la crisis en nuestro sistema escolar no se habría convertido en un asunto político y las autoridades educativas no habrían sido capaces de enfrentarse con ella en su momento. Por supuesto que esto implica mucho más que la desconcertante pregunta de por qué Johnny no puede leer.[315] Además, siempre existe la tentación de creer que estamos tratando problemas específicos, confinados a las fronteras históricas y nacionales y solo importantes para los afectados inmediatos. Precisamente esta creencia en nuestra época se ha revelado completamente falsa. En este siglo estamos en condiciones de aceptar, como regla general, que todo lo que sea posible en un país también puede serlo en casi cualquier otro, en un futuro previsible.

Aparte de estas razones generales que podrían hacer que pareciera recomendable que el lego se ocupara de los problemas surgidos en campos de los que, según el criterio de los especialistas, puede que no sepa nada (y dado que no soy una educadora profesional, tal es mi caso cuando hablo de una crisis en la educación), existe otra razón aún más convincente para que esa persona se preocupe por una situación crítica que, en principio, no le concierne: la oportunidad, nacida de la crisis misma —que destroza las apariencias y borra los prejuicios—, de explorar e inquirir lo que haya quedado a la vista de la esencia del asunto, y la esencia de la educación es la natalidad, el hecho de que en el mundo hayan *nacido* seres humanos. La desaparición de los prejuicios solo significa que ya no tenemos las respuestas en las que habitualmente nos fundábamos, sin siquiera comprender que en su origen eran respuestas a preguntas. Una crisis nos obliga a volver a plantearnos cuestiones y nos

exige nuevas o viejas respuestas, pero, en cualquier caso, juicios directos. Una crisis se convierte en un desastre solo cuando respondemos a ella con juicios preestablecidos, es decir, con prejuicios. Tal actitud no solo agudiza la crisis, sino que además nos impide experimentar la realidad y nos quita la ocasión de reflexionar que esa realidad brinda.

Por muy claro que se presente un problema general en una crisis, resulta no obstante imposible aislar por completo el elemento universal de las circunstancias concretas y específicas en las que esta aparece. Aunque la crisis educativa afecte a todo el mundo, es característico que encontremos su expresión máxima en Estados Unidos, tal vez porque solo allí una crisis educativa puede convertirse de verdad en un factor político. En realidad, en ese país la educación desempeña un papel distinto y, a nivel político, mucho más importante que en cualquier otro país. En el aspecto técnico, por supuesto, la explicación se encuentra en el hecho de que Estados Unidos siempre ha sido una tierra de inmigración; es evidente que la muy difícil fusión de los grupos étnicos más diversos —nunca del todo perfecta pero siempre resuelta con un éxito mayor de lo esperado— solo puede cumplirse a través de la escolarización, de la enseñanza y de la americanización de los hijos de los inmigrantes. Dado que la mayoría de esos niños no tenía el inglés como lengua materna y, por tanto, debían aprenderlo en la escuela, estas tuvieron que asumir funciones que en un Estado nación se cumplirían como una rutina en el hogar.

Sin embargo, más decisivo para nuestro análisis es el papel que desempeña la inmigración continuada en la conciencia política y en la disposición del país. Estados Unidos no solo es un país colonial que necesita inmigrantes para poblar sus tierras y que se mantiene independiente de ellos en su estructura política. El factor determinante siempre ha sido el lema impreso en cada billete de un dólar: *Novus Ordo*

Seclorum, esto es, un nuevo orden mundial. Los inmigrantes, los recién llegados, son una garantía para un país que representa el nuevo orden. El significado de ese nuevo orden, esta fundación de un mundo nuevo frente al viejo, era y es terminar con la pobreza y la opresión. Pero, al mismo tiempo, su magnificencia estriba en que desde el principio este nuevo orden no se aisló del mundo exterior —como era habitual en todas partes en la fundación de las utopías— para mostrar ante él un modelo perfecto, ni tuvo como meta imponer pretensiones imperiales o ser predicado a los demás como un evangelio. Más bien, su relación con el mundo exterior siempre se ha caracterizado por el hecho de que esta república, que planeaba abolir la pobreza y la esclavitud, recibía a todos los pobres y esclavizados de la tierra. En palabras proferidas por John Adams en 1765 —es decir, antes de la Declaración de Independencia—: «Siempre pienso en el establecimiento de América como en la apertura de un gran esquema y designio de la Providencia para la iluminación y emancipación de la humanidad esclavizada de toda la tierra». Esta es la predisposición o la ley básica según la cual Estados Unidos empezó su existencia histórica y política.

El extraordinario entusiasmo por lo que es nuevo, visible en casi todos los aspectos de la vida diaria estadounidense, así como la confianza paralela en una «perfectibilidad indefinida» —que Tocqueville señaló como el credo del «hombre no letrado» corriente y que, como tal, se anticipa en casi cien años al desarrollo de otros países de Occidente—, podrían haber determinado que se prestara mayor atención y se adjudicara mayor significado a los recién nacidos, es decir, a esos niños a los que, al superar la infancia y cuando estaban a punto de entrar en la comunidad de adultos como jóvenes, aquellos que los griegos llamaban simplemente οἱ νέοι, los nuevos. Sin embargo, hay un hecho adicional, un hecho que se ha vuelto decisivo para el significado de la educación: el

fenómeno de los nuevos, aunque es bien anterior, no se desarrolló a nivel conceptual y político hasta el siglo XVIII. Desde este punto de partida, al comienzo se derivó un ideal educativo, teñido con los criterios de Rousseau, en el que la educación se convirtió en un instrumento de la política y la propia actividad política se concebía como una forma de educación.

El papel desempeñado por la educación en todas las utopías políticas desde los tiempos antiguos muestra lo natural que parece el hecho de empezar un nuevo mundo con los que por nacimiento y naturaleza son nuevos. Desde luego, en lo que respecta a la política esto implica un serio equívoco: en lugar de la unión de los iguales para asumir el esfuerzo de persuasión y evitar el riesgo de un fracaso, se produce una intervención dictatorial basada en la absoluta superioridad del adulto y se intenta presentar lo nuevo como *un fait accompli,* es decir, como si lo nuevo ya existiera. Por esta causa, en Europa la idea de que quien quiera producir nuevas condiciones debe empezar por los niños fue monopolizada sobre todo por los movimientos revolucionarios de corte tiránico que, cuando llegaban al poder, arrebataban los niños a sus padres y, sencillamente, los adoctrinaban. La educación no debe tener parte en la política, porque en la política siempre tratamos con personas que ya están educadas. En realidad, quien quiere educar a los adultos desea obrar como su guardián y apartarlos de la actividad política. Ya que no se puede educar a los adultos, la palabra «educación» suena como algo perverso en política; así, aunque se hable de educación, la verdadera meta consiste en la coacción sin el uso de la fuerza. El que de verdad quiera crear un orden político nuevo a través de la educación, o sea, ni por la fuerza y la coacción ni por la persuasión, debe llegar a la temible conclusión platónica, esto es, el destierro de todas las personas viejas del Estado que se procure fundar. Pero en

realidad incluso a los niños a los que se quiere educar para que sean ciudadanos de un mañana utópico se les niega su propio papel futuro en el campo político, ya que, desde el punto de vista de los nuevos, por nuevo que sea lo que el mundo adulto pueda proponer siempre será más viejo que ellos. Forma parte de la propia condición humana que cada generación crezca en un mundo viejo, de modo que preparar a esta para un mundo nuevo solo puede significar que se quiere arrebatar de las manos de los recién llegados su propia oportunidad ante lo nuevo.

De ninguna manera se trata del caso de Estados Unidos; justo por eso resulta tan difícil juzgar tales asuntos de manera correcta. El papel político que la educación desempeña realmente en una tierra de inmigrantes, el hecho de que las escuelas no solo sirvan para americanizar a los niños, sino que también afecten a los padres, el hecho de que se proteja un mundo viejo y se ayude a entrar en uno nuevo, alienta la ilusión de que se construye un mundo nuevo a través de la educación de los niños, lo cual, por supuesto, en absoluto se corresponde con la verdadera situación. El mundo en el que se introduce a los niños, incluso en Estados Unidos, es un lugar viejo, es decir, preexistente, construido por los vivos y por los muertos, y solo es nuevo para los que acaban de acceder a él como inmigrantes. Sin embargo, en esto la ilusión es más fuerte que la realidad, pues surge directamente de una experiencia estadounidense básica: la de que se puede fundar un orden nuevo y, lo que es más, que se puede fundar con la conciencia plena de un continuo histórico; en este sentido, la expresión «Nuevo Mundo» deriva su significado de «Viejo Mundo», ese que —aunque fuera admirable en otros aspectos — fue abandonado porque no tenía soluciones para la pobreza y la opresión.

En cuanto a la educación misma, la ilusión surgida del fenómeno de los nuevos no provocó sus consecuencias más

serias hasta el siglo XX. Ante todo, se hizo posible por ese compendio de teorías educativas modernas, que nacieron en Europa central, consistentes en una notable mezcolanza de sensatez e insensatez que pretendía lograr, con el estandarte de una educación progresista, una revolución radical en todo el sistema educativo. Lo que en Europa permaneció en el plano experimental —algo probado aquí y allí en unas pocas escuelas e instituciones de enseñanza aisladas, que después extendió su influencia a otros ámbitos—, en Estados Unidos, hace unos veinticinco años, desterró por completo de un día para otro todas las tradiciones y todos los métodos de enseñanza y aprendizaje establecidos. No entraré en detalles y dejaré de lado las escuelas privadas, y sobre todo el sistema de escuelas parroquiales católicas. El hecho relevante es que, a causa de ciertas teorías, buenas o malas, se rechazaron todas las normas de la sensatez humana. Un procedimiento así siempre tiene un alcance amplio y pernicioso, en especial en un país que con tanta fuerza basa su vida política en el sentido común. Siempre que, en la política, la sensatez de la razón humana fracasa o desiste del esfuerzo de dar respuestas, nos vemos abocados a una crisis; esta clase de razón en realidad es ese sentido común en virtud del cual nosotros y nuestros cinco sentidos nos adecuamos a un único mundo común a todos y con cuya ayuda nos movemos en él. En la actualidad, la desaparición del sentido común es el signo más claro de la crisis en la que estamos sumidos. En cada crisis se destruye una parte del mundo, algo que nos pertenece a todos. El fracaso del sentido común, como una varita mágica, apunta al lugar en que se produjo el hundimiento.

En cualquier caso, la respuesta a la pregunta de por qué Johnny no puede leer, o a la cuestión más general de por qué las normas académicas de la escuela estadounidense media van tan por detrás de la norma media de todos los países europeos, por desgracia no reside simplemente en que este

país sea joven y en que no haya llegado aún a la altura de las normas del Viejo Mundo, ya que, por el contrario, en ese campo particular es el más «avanzado» y moderno del mundo. Esto es verdad en un doble sentido: por un lado, en ningún lugar los problemas educativos de una sociedad de masas se han agudizado tanto; por otro, en ningún otro lugar las teorías pedagógicas más modernas se han aceptado de un modo menos crítico y más servil. Así es como, por una parte, la crisis de la educación norteamericana anuncia la bancarrota de la educación avanzada y, por otra, presenta un problema de inmensa dificultad, porque surgió dentro de una sociedad de masas y en respuesta a las demandas propias de tal sociedad.

En este contexto debemos tener presente otro factor más general que, con toda seguridad, no ocasionó la crisis, si bien la agravó hasta un nivel considerable: el papel único que el concepto de «igualdad» siempre tuvo y aún tiene en la vida de los estadounidenses. Lo implícito en este vocablo va mucho más allá de la igualdad ante la ley y también más allá de la desaparición de la diferencia de clases, e incluso todavía más allá de la expresión «igualdad de oportunidades», aunque tiene un mayor significado en este aspecto porque, según el punto de vista estadounidense, uno de los derechos cívicos inalienables es el derecho a la educación, lo cual resultó decisivo para la estructura del sistema público escolar, ya que las escuelas secundarias, en el sentido europeo, solo existen como una excepción. La asistencia obligatoria a clase se extiende hasta los dieciséis años, por lo que todos los niños deben matricularse en el instituto, que, básicamente constituye una especie de continuación de la escuela primaria. Como consecuencia de la falta de una escuela secundaria, la preparación para el curso universitario está a cargo de las propias universidades, por lo que sus planes de estudio padecen de una sobrecarga crónica, lo que a su vez afecta la

calidad del trabajo que se hace en ellas.

A primera vista, quizá se podría pensar que esta anomalía se halla en la naturaleza misma de una sociedad de masas, en la que la educación ya no es un privilegio de las clases ricas. Si echamos una mirada a Inglaterra, donde —como bien sabemos— la educación secundaria se puso al alcance de toda la población de manera reciente, veremos que no es este el caso. Aquí, al finalizar la escuela primaria, cuando los niños tienen once años, deben pasar por los temidos exámenes, que eliminan a casi el noventa por ciento de los alumnos de modo que solo el resto es aceptado en el siguiente nivel educativo. Ni siquiera en Inglaterra se acogió sin protestas el rigor de esta selección: en Estados Unidos habría sido sencillamente imposible. En el país europeo se busca una «meritocracia» que, una vez más, representa el establecimiento claro de una oligarquía, en este caso no basada en la riqueza o el apellido, sino en el talento. Aunque los propios ingleses no lo tengan del todo claro, esto implica que, aunque lo dirija un Gobierno socialista, el país seguirá siendo gobernado tal como lo viene siendo desde la noche de los tiempos, es decir, no por una monarquía ni por una democracia, sino por una oligarquía o aristocracia, esto último en caso de que se considere que los más dotados también son los mejores, lo que de ningún modo constituye una certeza. En Estados Unidos esa división casi física de los niños en dotados y no dotados se consideraría intolerable. La meritocracia contradice el principio de igualdad, de una democracia igualitaria, no menos que cualquier otra oligarquía.

Lo que hace tan aguda la crisis educativa estadounidense es, pues, el carácter político del país, que lucha por igualar o borrar, en la medida de lo posible, las diferencias entre jóvenes y viejos, entre personas con talento y sin talento, entre niños y adultos y, en particular, entre alumnos y profesores. Es evidente que ese proceso puede cumplirse de verdad solo a

costa de la autoridad del profesor y a expensas de los estudiantes más dotados. Sin embargo, también es obvio, al menos para quien haya estado en contacto con este sistema educativo, que dicha dificultad, arraigada en la actitud política del país, tiene asimismo grandes ventajas, no solo de índole humana, sino también en términos educativos; en cualquier caso, estos factores generales no pueden explicar la crisis en la que hoy nos encontramos ni justificar las medidas que la han precipitado.

II

Esas desastrosas medidas se pueden relacionar con tres supuestos básicos, bien conocidos por todos. El primero es que hay un mundo y una sociedad infantiles, ambos autónomos, por lo cual deben ser entregados a los niños para que los gobiernen. Los adultos solo están ahí para ayudar en ese gobierno. La autoridad que dice a cada niño qué tiene que hacer, y qué no, reside en el propio grupo infantil, lo que entre otras consecuencias produce una situación en la que el adulto, como individuo, se encuentra inerme ante el niño y no establece contacto con él. Solo le puede decir que haga lo que quiera y después evitar que ocurra lo peor. Así es como se rompen las relaciones reales y normales entre niños y adultos, surgidas de la coexistencia de personas de todas las edades. De modo que en la esencia de este supuesto básico encontramos el hecho de que solo tiene en cuenta al grupo y no al niño como individuo.

Por supuesto, dentro del grupo el niño está mucho peor que antes, porque la autoridad de un grupo, aunque se trate de uno infantil, siempre es mucho más fuerte y más tiránica de lo que pueda ser la más severa de las autoridades

individuales. Si se contempla este hecho desde el punto de vista de cada niño, sus posibilidades de rebelarse o de hacer algo por su cuenta son prácticamente nulas; ya no se encuentra en una lucha desigual con una persona que sin duda tiene una superioridad absoluta sobre él, sino en una contienda con quien, a pesar de todo, puede contar con la solidaridad de otros niños, es decir, los de su propia clase; está en la posición, por definición desesperada, de una minoría de uno enfrentada con la mayoría absoluta de todos los demás. Hay pocas personas mayores que puedan soportar semejante situación, incluso cuando no está apoyada por medios de coacción externos; los niños son, sencilla y totalmente, incapaces de sobrellevarla.

Por tanto, al emanciparse de la autoridad de los adultos, el niño no se ha liberado, sino que ha quedado sujeto a una autoridad mucho más aterradora y tiránica de verdad: la de la mayoría. En cualquier caso, el resultado es, como si dijéramos, que se destierra a los niños del mundo de los mayores; es decir, que son arrojados a sí mismos o a merced de la tiranía de su propio grupo, contra el cual, a causa de la superioridad numérica, no se pueden rebelar; con el cual, por ser niños, no pueden razonar, y del cual no pueden apartarse para ir a otro mundo, porque el de los adultos está cerrado para ellos. Ante esta presión, los niños reaccionan refugiándose en el conformismo o en la delincuencia juvenil, y a menudo con una mezcla de ambas cosas.

El segundo supuesto básico que se cuestiona en la actual crisis se relaciona con la enseñanza. Bajo la influencia de la psicología moderna y de los dogmas del pragmatismo, la pedagogía se desarrolló, en general, como una ciencia de la enseñanza, de tal manera que llegó a emanciparse por completo de la materia concreta a transmitir. Un maestro, según se pensaba, era una persona que, sin más, podía enseñarlo todo, preparado para ello y no especializado en una

asignatura específica. Naturalmente esta actitud, como veremos de inmediato, se encuentra muy cercana al supuesto básico sobre el aprendizaje. Además, en los últimos decenios ha tenido como consecuencia un descuido muy serio de la preparación de los profesores en sus asignaturas específicas, sobre todo en los institutos secundarios públicos. Como el profesor no precisa conocer su propia asignatura, ocurre con no poca frecuencia que apenas imparte una hora de conocimientos a sus alumnos. A su vez, esto significa no solo que los alumnos se hallan, literalmente, abandonados a sus propias posibilidades, sino también que ya no existe la fuente más legítima de la autoridad del profesor visto como una persona que, se mire por donde se mire, sabe más y puede hacer más que sus discípulos.

Pero este pernicioso papel que la pedagogía y los colegios del profesorado están desempeñando en la actual crisis ha sido posible por la teoría moderna sobre la enseñanza, que sencillamente consistía en la aplicación lógica del tercer supuesto básico en nuestro contexto. Se trata de un criterio sostenido por el mundo moderno durante siglos, que encontró su expresión conceptual sistemática en el pragmatismo. Este supuesto básico sostiene que solo se puede saber y comprender lo que uno mismo haya hecho; su aplicación al campo educativo es tan primaria como obvia: sustituir, en la medida de lo posible, el aprender por el hacer. La causa de que no se diera importancia a que el profesor conociera su propia asignatura era el deseo de obligarlo a ejercer la actividad continua del aprendizaje, para que no pudiera transmitir el así llamado «conocimiento muerto» y, a cambio, pudiera demostrar cómo se produce cada cosa. La intención consciente no era transmitir conocimiento, sino enseñar una habilidad, y el resultado fue que los institutos de enseñanza, transformados en entidades vocacionales, tuvieron bastante más éxito en la enseñanza de la conducción

de un coche, del uso de una máquina de escribir o, mucho más importante para el «arte» de vivir, de la forma de relacionarse con los demás y tener popularidad, que en la posibilidad de lograr que los alumnos adquirieran los fundamentos de un plan de estudios corriente.

Sin embargo, esta descripción es errónea, no solo por su evidente exageración, que pretendía anotarse un punto a favor, sino también porque no contempla que dentro de este proceso se dio una importancia especial a borrar lo mejor posible la distinción entre juego y trabajo, en favor del primero. Se consideraba que el juego representaba la manera más vivaz y apropiada de comportamiento para el niño, la única forma de actividad que se desarrolla con espontaneidad desde su existencia como niño. Solo lo aprendido a través del juego puede hacer justicia a su vivacidad. La actividad infantil característica, según se pensaba, residía en el juego; el aprendizaje que, tal como antaño se entendía, obligaba a la criatura a una actitud pasiva, haciendo que perdiera su personal iniciativa lúdica.

La estrecha conexión entre estas dos cosas —la sustitución del aprender por el hacer y del trabajo por el juego— está directamente ilustrada por la enseñanza de los idiomas: el niño aprende hablando, es decir, haciendo algo y no estudiando gramática y sintaxis; en otras palabras, tiene que aprender una lengua extranjera del mismo modo que un bebé aprende su lengua materna, esto es, como si jugara y en la continuidad ininterrumpida de la existencia cotidiana. Aparte de la cuestión de que esto sea o no posible —hasta cierto límite lo es solo cuando se puede mantener al niño todo el día en un ámbito de hablantes de esa segunda lengua—, está bien claro que dicho procedimiento intenta de manera consciente mantener al niño, aunque ya no lo sea, en el nivel del infante durante el mayor tiempo posible. Lo que tendría que preparar al niño para el mundo de los adultos, el hábito poco a poco

adquirido de trabajar y de no jugar, se deja a un lado en favor de la autonomía del mundo de la infancia.

Sea cual sea el nexo entre hacer y saber, o la validez de la fórmula pragmática, su aplicación al campo educativo, es decir, a la forma en que aprende el niño, procura otorgar un carácter absoluto al mundo infantil de la misma manera que se ha visto en el caso del primer supuesto básico. También en este caso, con el pretexto de respetar la independencia del niño, se lo excluye del mundo de los mayores y se lo mantiene artificialmente en el suyo, si es que se le puede aplicar la denominación de «mundo». Esta detención del niño es artificial, porque rompe la relación natural entre los mayores y los pequeños, que entre otras cosas consiste en enseñar y aprender, y porque al mismo tiempo desmiente el hecho de que el niño es un ser humano en desarrollo, de que la infancia es una etapa temporal, una preparación para la edad adulta.

La actual crisis estadounidense nace del reconocimiento del elemento destructivo de estos supuestos básicos y de un intento desesperado de reformar todo el sistema educativo, o sea, de transformarlo por completo. Al obrar así, lo que en realidad se intenta —con excepción de los planes para un enorme aumento de las instalaciones destinadas a la preparación en ciencias físicas y en tecnología— no es nada más que una restauración: la enseñanza volverá a impartirse con autoridad; el juego será fuera de las horas de clase y, una vez más, habrá que volver al trabajo serio; el acento deberá pasar de las habilidades extracurriculares al conocimiento determinado en el plan de estudios; por último, incluso se habla de transformar los actuales planes de estudio de los profesores, para que ellos mismos tengan que aprender algo antes de transmitírselo a los niños.

Estas reformas propuestas, que todavía se encuentran en la etapa de discusión y solo son de interés en Estados Unidos, no nos conciernen aquí. Tampoco puedo analizar la cuestión

más técnica, aunque a largo plazo quizá más importante, de cómo hay que reformar los planes de la enseñanza primaria y secundaria en todos los países con el fin de que se pueda dar respuesta a las nuevas exigencias del mundo actual. Dos cosas son importantes para nuestra argumentación: por un lado, ver qué aspectos del mundo moderno y de su crisis se han reflejado en la crisis educativa, es decir, cuáles son las verdaderas razones de que durante decenios las cosas se dijeran e hicieran en contradicción tan manifiesta con el sentido común; por otro lado, determinar qué podemos aprender de esta crisis en cuanto a la esencia de la educación, no en el sentido de que siempre se puede aprender de los errores que no deberíamos haber cometido, sino más bien a través de la reflexión sobre el papel que la educación desempeña en todas las culturas, o sea, sobre la obligación que la existencia de los niños implica para toda sociedad humana. Empezaremos por este segundo asunto.

III

En cualquier época, una crisis en la educación da lugar a serias preocupaciones, aun cuando no refleje, como ocurre en el presente caso, una crisis e inestabilidad más generales de la sociedad moderna. Esto es así porque la educación representa una de las actividades más elementales y necesarias de la sociedad humana, que no se mantiene siempre igual, sino que se renueva sin cesar por el nacimiento continuado, por la llegada de nuevos seres humanos. Además, estos recién llegados no están hechos por completo, sino en un estado de formación. El niño, el sujeto de la educación, constituye para el educador un doble aspecto: es nuevo en un mundo que le es extraño y está en proceso de transformación, es un nuevo ser humano y en tal se está convirtiendo. Este doble aspecto

no es evidente por sí mismo ni se observa en las formas de vida animal; corresponde a una doble relación: por un lado, la establecida con el mundo; por otro, la mantenida con la vida. El niño comparte el estado de transformación con todas las cosas vivas; respecto de la vida y su desarrollo, se trata de un ser humano que se halla en proceso de transformación, tal como una cría de gato es un gato en proceso de serlo. Pero el niño es nuevo solo en relación con un mundo que existía antes que él, que continuará después de su muerte y en el cual debe pasar su vida. Si en este mundo el niño no fuera un recién llegado, sino simplemente una criatura viva que aún no ha alcanzado el punto máximo de su desarrollo, la educación solo sería una función vital y no consistiría más que en la preocupación por el mantenimiento de la vida y el entrenamiento y la práctica de vivir, de lo cual todos los animales se ocupan cuando tienen cachorros.

Sin embargo, los padres humanos no solo traen a sus hijos a la vida a través de la generación y el nacimiento, sino que, al mismo tiempo, los introducen en el mundo. En la educación asumen la responsabilidad de ambas, esto es, la de la vida y el desarrollo de su hijo y la de la perpetuación del mundo. Estas dos responsabilidades no son coincidentes y sin duda pueden entrar en conflicto. La que tiene que ver con el desarrollo del niño es en cierto sentido contraria al mundo: el pequeño requiere una protección y un cuidado especiales para que el mundo no proyecte sobre él algo destructivo. Pero, asimismo, el mundo necesita protección para no resultar invadido y destruido por la embestida de los nuevos que caen sobre él con cada nueva generación.

Como el niño ha de ser protegido frente al mundo, su lugar tradicional se halla en la familia, cuyos miembros adultos cada día vuelven del mundo exterior y se retiran a la seguridad de su vida privada en el espacio de sus cuatro paredes. La familia vive su vida privada entre esas cuatro

paredes y en ellas se escuda del mundo y, de manera específica, del aspecto público del mundo, pues sirven de cerco para ese lugar seguro sin el cual ninguna cosa viviente puede salir adelante; esto es así no solo para la etapa de la infancia, sino para toda la vida humana en general, pues siempre que se vea expuesta al mundo sin la protección de un espacio privado y sin seguridad, su calidad vital se destruye. En el mundo público, común a todos, cuentan las personas y también el trabajo, es decir, el trabajo de nuestras manos con el que cada cual contribuye al mundo común; pero allí no interesa la vida como la vida. El mundo no puede ser considerado con ella y por eso hay que ocultarla y protegerla de él.

Todo lo vivo, y no solo la vida vegetativa, nace de la oscuridad, y por muy fuerte que sea su tendencia natural hacia la luz, a pesar de todo para crecer necesita de la seguridad que la sombra puede aportar. Esta puede ser la causa de que tan a menudo los niños de padres famosos tengan tantos problemas. La fama se inmiscuye entre las cuatro paredes, invade el espacio privado trayendo consigo, sobre todo en las condiciones actuales, el brillo despiadado del ámbito público, que lo inunda todo en la vida particular de los que están dentro, y los niños dejan de tener un lugar seguro en el que puedan crecer. Pero se produce exactamente la misma destrucción del espacio vital verdadero cuando se intenta convertir a los propios niños en una especie de mundo. Entre los diversos grupos de pares surge entonces una especie de vida pública, y además de que no se trata de algo real y de que todo este intento constituye una suerte de fraude, lo malo es que los niños —o sea, seres humanos que están en vías de serlo pero que aún no lo son por completo— se ven obligados a exponerse a la luz de una existencia pública.

Parece obvio que la educación moderna, en la medida en

que aspira a establecer un mundo de niños, destruye las condiciones necesarias para el desarrollo y el crecimiento vitales. Pero resulta muy extraño que semejante perjuicio para los pequeños que están en proceso de desarrollo sea una consecuencia de la educación moderna, ya que esta siempre sostuvo que su meta exclusiva residía en servir al niño y se rebeló contra los métodos del pasado, porque estos no habían tenido suficientemente en cuenta la naturaleza interna del niño y sus necesidades. «El siglo del niño», como podríamos llamarlo, iba a emancipar a los pequeños y a liberarlos de las normas provenientes del mundo adulto. Por consiguiente, ¿cómo pudo ser que las condiciones de vida más elementales y necesarias para el crecimiento y desarrollo del niño se pasaran por alto o, sencillamente, no se reconocieran? ¿Cómo pudo ocurrir que el niño quedara expuesto a lo que más caracteriza al mundo adulto —el aspecto público— cuando se había llegado a la idea de que el error básico de toda la educación anterior había consistido en no ver en el niño más que a un adulto de tamaño insuficiente?

La razón de este extraño estado de cosas no tiene una relación directa con la educación, sino que, más bien, hay que buscarla en los criterios y prejuicios acerca de la naturaleza de la vida privada y del mundo público, así como de la interrelación de ambos característica de la sociedad actual desde la época moderna; unos criterios que los maestros, cuando empezaron a modernizar la educación —relativamente tarde—, aceptaron como supuestos evidentes, sin advertir las inevitables consecuencias que tenían en la vida del niño. Una peculiaridad de la sociedad moderna, y nada sobreentendida, es que considera la vida, es decir, la vida terrena del individuo y de la familia, como el bien supremo; por esta razón, en contraste con los siglos anteriores, emancipó esa vida y todas las actividades relacionadas con su preservación y enriquecimiento de la ocultación de lo

privado, a la vez que las expuso a la luz del mundo público. Ese es el sentido que tiene la emancipación de los trabajadores y de las mujeres, no como personas, desde luego, sino en la medida en que cumplen una función necesaria en el proceso vital de la sociedad.

Los últimos afectados por este proceso de emancipación fueron los niños, y lo que había significado una verdadera liberación para los trabajadores y las mujeres —porque no eran solo tales, sino además personas que, por tanto, tenían derechos en el mundo público, es decir, podían reclamar que querían ver y ser vistos en él, que querían hablar y ser oídos— fue una entrega y una traición en el caso de los niños, insertos aún en la etapa en que el simple hecho de la vida y de la crianza supera al factor de la personalidad. Cuanto más descarta la sociedad moderna la distinción entre lo privado y lo público, entre lo que solo puede prosperar en un campo oculto y lo que necesita que lo muestren a plena luz en el mundo público, cuanto más inserta entre lo privado y lo público se halla una esfera social en la que lo privado se hace público y viceversa, más difíciles son las cosas para los niños, que por naturaleza necesitan la seguridad de un espacio recoleto para madurar sin perturbaciones.

Por muy serias que sean estas transgresiones de los elementos básicos del crecimiento vital, lo cierto es que de ningún modo son intencionales; la meta primordial de todos los esfuerzos de la educación moderna ha sido el bienestar del niño, un hecho que no deja de ser cierto aun cuando los intentos realizados en la dirección en la que se esperaba el avance del bienestar infantil no siempre hayan tenido éxito. La situación es por completo distinta en la esfera de las tareas educativas dirigidas no al niño, sino al joven, el recién llegado y extraño que ya nació en un mundo preexistente que no conoce. Esas tareas son sobre todo, pero no exclusivamente, responsabilidad de las escuelas y tienen que ver con la

enseñanza y el aprendizaje; el fracaso en este campo representa hoy el problema más urgente en Estados Unidos. ¿Qué hay en el fondo de este asunto?

Normalmente, el niño entra en el mundo cuando empieza a ir a la escuela. Pero de ninguna manera la escuela es el mundo ni debe pretender serlo, ya que constituye la institución que se interpone entre el campo privado del hogar y el mundo para que sea posible la transición de la familia a este. Quien exige la asistencia a la escuela no es la familia, sino el Estado, es decir, el mundo público; por consiguiente, en relación con el niño, la escuela viene a representar al mundo en cierto sentido, aunque no lo sea de verdad. En esta etapa de la educación, sin duda los adultos asumen una vez más una responsabilidad con respecto al pequeño, pero ya no se trata de la relacionada con el bienestar vital de una criatura en proceso de crecimiento, sino más bien con lo que en general se conoce como «libre desarrollo de cualidades y talentos específicos». Desde un punto de vista general y esencial, en esto estriba el carácter de unicidad que distingue a cada ser humano de todos los demás, la cualidad por la que este no es un mero extraño en el mundo, sino alguien que nunca antes ha estado en él.

Como el niño no está familiarizado aún con el mundo, hay que introducirlo de manera gradual en él; como es nuevo, hay que prestar atención para que este ser nuevo llegue a fructificar en el mundo tal como el mundo es. Sin embargo, en cualquier caso para el joven los educadores representan un mundo cuya responsabilidad asumen, aunque ellos no lo hicieran y aunque, de manera abierta o encubierta, prefirieran que ese mundo fuera distinto. Esta responsabilidad no se impuso de modo arbitrario a los educadores, sino que se halla implícita en el hecho de que los adultos introducen a los jóvenes en un lugar que cambia sin cesar. El que se niegue a asumir esta responsabilidad conjunta con respecto al mundo

no tendrá hijos ni se le permitirá tomar parte en la educación.

En la educación, esta responsabilidad con respecto al mundo adopta la forma de la autoridad. La autoridad del educador y las calificaciones del profesor no son la misma cosa. Aunque una medida de calificación es indispensable para tener autoridad, la calificación más alta posible nunca genera autoridad por sí misma. La calificación del profesor consiste en conocer el mundo y en ser capaz de darlo a conocer a los demás, pero su autoridad descansa en el hecho de que asume la responsabilidad con respecto a ese mundo. Ante el niño, el maestro es una especie de representante de todos los adultos, que le muestra los detalles y le dice: «Este es nuestro mundo».

Todos sabemos cómo están las cosas hoy en día en cuanto a la autoridad. Sea cual sea la actitud personal respecto de este problema, es evidente que en la vida pública y en la vida política la autoridad no tiene ningún papel —la violencia y el terrorismo ejercidos por países totalitarios nada tienen que ver con la autoridad— o a lo sumo uno muy discutido. Sin embargo, en esencia esto solo significa que la gente no quiere que cualquiera reclame o reciba la responsabilidad de ocuparse de todo, porque dondequiera que haya existido una autoridad verdadera se le adjudicaba la responsabilidad del curso de los asuntos del mundo. Si eliminamos la autoridad de la vida política y pública, esto puede significar que en adelante haya que exigir a cada uno una responsabilidad idéntica respecto del curso del mundo. Pero también puede significar que, consciente o inconscientemente, se repudian las demandas del mundo y las exigencias de que haya un orden en él; se rechaza toda responsabilidad con respecto al mundo, la de dar órdenes no menos que la de obedecerlas. No hay duda de que en la moderna pérdida de autoridad ambas intenciones tienen un papel y a menudo van juntas de una manera simultánea e inextricable.

Por el contrario, en la educación no pueden producirse tales ambigüedades ante la actual pérdida de la autoridad. Los niños no pueden desechar la autoridad educativa como si estuvieran en una situación de oprimidos por una mayoría adulta, si bien hasta este absurdo de tratar a los niños como si fueran una minoría oprimida que necesitase ser liberada se ha aplicado en las prácticas educativas modernas. Los adultos han desechado la autoridad y esto solo puede significar una cosa: que se niegan a asumir la responsabilidad del mundo al que han traído a sus hijos.

Por supuesto, hay una conexión entre la pérdida de la autoridad en la vida pública y en la vida política, por un lado, y la que afecta los campos privados y prepolíticos de la familia y de la escuela, por otro. Cuanto más radical es la desconfianza de la autoridad en la esfera pública, más probable es que la esfera privada no se mantenga intacta. Además, está el hecho adicional, y muy decisivo, de que desde tiempos inmemoriales en nuestra tradición de pensamiento político nos hemos acostumbrado a considerar que la autoridad de los padres sobre los hijos, de los profesores sobre los alumnos, era el modelo según el cual debíamos entender la autoridad política. Este modelo, que ya encontramos en Platón y en Aristóteles, es lo que da una ambigüedad extraordinaria al concepto de «autoridad» en política. En primer lugar, se apoya en una superioridad absoluta que nunca puede existir entre adultos y que, desde el punto de vista de la dignidad humana, jamás debería existir. En segundo lugar, siguiendo el patrón de una guardería, se apoya en una superioridad meramente temporal y, por consiguiente, se autocontradice si se aplica a relaciones que no son temporales por naturaleza, como las que se dan entre los gobernantes y los gobernados. Por tanto, está en la naturaleza misma del asunto —o sea, tanto en la naturaleza de la crisis actual de la autoridad como en la naturaleza de nuestro

pensamiento político tradicional— que la pérdida de autoridad iniciada en el ámbito político debería terminar en el privado; y no es algo accidental que el lugar en el que la autoridad política se ha visto socavada por primera vez —Estados Unidos— sea el contexto en el que con mayor fuerza se manifieste la actual crisis de la educación.[316]

La pérdida general de autoridad, en rigor, no podía tener una expresión más radical que su intrusión en la esfera prepolítica, en la que la autoridad parecía estar dictada por la naturaleza misma y ser independiente de todos los cambios históricos y de todas las condiciones políticas. Por otra parte, el hombre actual no pudo encontrar para su desencanto ante el mundo, para su desagrado frente a las cosas tal como son, una expresión más clara que su negativa a asumir, frente a sus hijos, la responsabilidad de todo ello. Es como si cada día los padres dijeran: «En este mundo, ni siquiera en nuestra casa estamos seguros; la forma de movernos en él, lo que hay que saber, las habilidades que hay que adquirir también constituyen un misterio para nosotros. Tienes que tratar de distinguir todo lo mejor que puedas; en cualquier caso, no puedes pedirnos cuentas. Somos inocentes, nos lavamos las manos en cuanto a ti».

Esta actitud nada tiene que ver con aquel deseo revolucionario de un nuevo orden en el mundo —*Novus Ordo Seclorum*— que en tiempos pasados animaba a Estados Unidos; más bien, representa un síntoma de ese moderno distanciamiento del mundo que se ve en todas partes, pero que se presenta bajo una forma especialmente radical y desesperada con las condiciones de las sociedades de masas. Es verdad que las modernas experiencias educativas han adoptado, no solo en Estados Unidos, poses muy revolucionarias y que esto hasta cierto punto ha aumentado la dificultad de reconocer claramente la situación, a la vez que ha ocasionado un grado de desconcierto en la discusión del

problema, porque frente a todo este comportamiento se alza el hecho incuestionable de que, mientras estuvo de verdad animado por ese espíritu, Estados Unidos nunca soñó con iniciar su nuevo orden con la educación, sino que, por el contrario, mantuvo una práctica conservadora en los temas educativos.

Para evitar malentendidos: me parece que el conservadurismo, en el sentido de la conservación, es la esencia de la actividad educativa, cuya tarea siempre consiste en mimar y en proteger algo: al niño ante el mundo; al mundo ante el niño; lo nuevo ante lo viejo; lo viejo ante lo nuevo. Incluso la amplia responsabilidad del mundo que así se asume implica, por supuesto, una actitud conservadora. Pero esto solo vale en el campo de la educación, o más bien en las relaciones entre personas formadas y niños, y no en el ámbito de la política, en el que actuamos entre adultos e iguales y con ellos. En política, esta actitud conservadora —que acepta el mundo tal cual es y solo se esfuerza por conservar el *statu quo*— no lleva más que a la destrucción, porque el mundo, a grandes rasgos y en detalle, se halla destinado de manera irrevocable a la ruina del tiempo a menos que los seres humanos se decidan a intervenir, alterar y crear lo nuevo. Las palabras de Hamlet «El tiempo está fuera de quicio. Oh, maldita desgracia, que haya nacido yo para ponerlos en orden» son más o menos verdaderas para cada nueva generación, aunque desde principios de nuestro siglo quizá hayan adquirido una validez más persuasiva que antes. [317]

Básicamente, siempre educamos para un mundo que está o que se está poniendo fuera de quicio, porque esta es la situación humana primaria en la que se creó el mundo por obra de unas manos mortales para servir a los mortales como hogar durante un tiempo limitado. Dado que está hecho por mortales, el mundo se marchita; y dado que de continuo

cambian sus habitantes, corre el riesgo de llegar a ser tan mortal como ellos. Para preservar el mundo del carácter mortal de sus creadores y habitantes hay que volver a ponerlo, una y otra vez, en el punto justo. El problema, simplemente, reside en educar de tal modo que siempre sea posible esa corrección, aunque jamás se pueda tener certeza de ella. Nuestra esperanza siempre se halla en lo nuevo que trae cada generación; pero precisamente porque tan solo podemos basar nuestra esperanza en esto, lo destruiríamos todo si tratáramos de controlar de ese modo a los nuevos, a quienes nosotros, los viejos, les hemos dicho cómo deben ser. Precisamente por el bien de lo que hay de nuevo y de revolucionario en cada niño, la educación ha de ser conservadora; tiene que preservar ese elemento nuevo e introducirlo como novedad en un mundo viejo que, por muy revolucionarias que sean sus acciones, siempre es anticuado y está cerca de la ruina desde el punto de vista de la última generación.

IV

La verdadera dificultad de la educación moderna se encuentra en el hecho de que, a pesar de todos los comentarios en boga acerca de un nuevo conservadurismo, incluso ese mínimo de conservación y la actitud de conservar, sin la cual la educación es sencillamente imposible, es algo muy difícil de alcanzar en nuestros días. Hay buenas razones para que sea así. La crisis de la autoridad en la educación está en estrecha conexión con la crisis de la tradición, o sea, con la crisis de nuestra actitud hacia lo referente al pasado. Para el educador resulta muy difícil sobrellevar este aspecto de la crisis moderna porque como su tarea consiste en mediar entre lo viejo y lo nuevo, su profesión misma le exige un

respeto extraordinario hacia el pasado. A lo largo de siglos, es decir, durante el periodo de la civilización cristiano-romana, el educador no tenía necesidad de brindar una atención especial a si poseía esa cualidad, ya que la reverencia hacia el pasado era un elemento esencial de la mentalidad romana, rasgo que no fue alterado por el cristianismo, que solo cambió los puntos de referencia.

Lo esencial de la actitud romana (aunque esto no es así en todas las civilizaciones ni tampoco en la tradición de Occidente en conjunto) era considerar como modelo el pasado por el mero hecho de serlo; tomar a los antepasados, en todos los casos, como ejemplos inspiradores de sus descendientes; creer que toda grandeza estriba en lo que ha sido y, por consiguiente, que la edad más digna del hombre es la vejez, pues el anciano, que casi se halla en la categoría de antepasado, puede servir como modelo para los vivos. Todo esto se contradice no solo con nuestro mundo y nuestros tiempos modernos desde el Renacimiento en adelante, sino, por ejemplo, también con la actitud de los griegos ante la vida. Cuando Goethe dijo que envejecer es «retirarse gradualmente del mundo de las apariencias», hacía un comentario concordante con el espíritu de los griegos, para los que ser y parecer coincidían. La actitud romana diría que, precisamente al envejecer y desaparecer poco a poco de la comunidad de los mortales, el hombre alcanza su forma de ser más característica, aun cuando en el mundo de las apariencias se encuentre en proceso de desaparecer, porque solo en ese momento se puede acercar a la existencia en la que será una autoridad para los demás.

En comparación con la escena inalterada de esa tradición, en la que la educación tiene una función política (y esto era un caso único), en realidad resulta fácil hacer lo correspondiente en los temas educativos sin siquiera detenerse a considerar lo que de verdad se está haciendo, pues

el carácter específico del principio educativo se halla en total acuerdo con las convicciones básicas éticas y morales de la sociedad en general. Educar, según afirmaba Polibio, era simplemente «hacerte ver que eres digno de tus antepasados en todo», y en este asunto el educador podía ser un «compañero-competidor» y un «compañero-trabajador», porque también él había pasado la vida con los ojos puestos en el pasado, aunque en un nivel distinto. La camaradería y la autoridad, en este caso, representaban las dos caras de una misma moneda, y la autoridad del maestro tenía una base firme en la omnipresente autoridad del pasado como tal. No obstante, en la actualidad ya no estamos en esa posición, y es poco sensato actuar como si aún fuera así y como si solo de manera accidental, por así decirlo, nos hubiéramos apartado del recto camino, aunque con la posibilidad de volver a él en cualquier momento. Esto significa que cada vez que se ha producido una crisis en el mundo, no se podía seguir adelante ni retroceder sin más. La inversión no nos llevaría sino a la misma situación que dio origen a la crisis. El regreso sería una repetición del hecho, aunque tal vez con una forma diferente, ya que las posibilidades de hacer tonterías y de llevar a la práctica ideas caprichosas que se pueden presentar como si fuesen la última palabra en el campo científico son ilimitadas. Por otra parte, una perseverancia simple, no reflexiva, ya sea para seguir adelante con la crisis o para adherirse a la rutina que, imperturbable, cree que la crisis no se tragará su esfera vital específica, solo puede llevar a la ruina, pues se doblega ante el curso del tiempo; para ser más precisos, solo puede aumentar ese distanciamiento del mundo que ya nos amenaza por todas partes. La consideración de los principios educativos debe tener en cuenta este proceso de distanciamiento del mundo; incluso puede admitir que aquí nos enfrentamos a un proceso automático, siempre que no se olvide que dentro del poder del pensamiento y de la obra

humanos está la capacidad de interrumpir y detener esos procesos.

El problema de la educación en el mundo moderno se centra en el hecho de que, por su propia naturaleza, no puede renunciar a la autoridad ni a la tradición, y aun así debe desarrollarse en un mundo que ya no se estructura gracias a la autoridad ni se mantiene unido gracias a la tradición. Sin embargo, esto significa que no solo los maestros y educadores, sino todos nosotros —en la medida en que vivimos en el mismo mundo con nuestros hijos y con los jóvenes— debemos adoptar hacia ellos una actitud bien distinta de la que tenemos unos ante otros. Debemos separar de manera concluyente la esfera de la educación de otros campos, sobre todo del ámbito vital público, político, para aplicar solo en ella un concepto de «autoridad» y una actitud hacia el pasado que sean adecuados en ese campo, pero que no tengan una validez general ni deban reivindicar una validez general en el mundo de los adultos.

En la práctica, la primera consecuencia de esto sería una clara comprensión de que el objetivo de la escuela ha de consistir en enseñar a los niños cómo es el mundo y no en instruirlos en el arte de vivir. Como el mundo es viejo, siempre más que ellos, el aprendizaje se vuelve de manera inevitable hacia el pasado, por mucho tiempo que se lleve del presente. Además, la línea trazada entre los niños y los adultos podría significar que no se puede educar a los adultos ni tratar a los niños como si fueran personas mayores; pero jamás debe permitirse que esa línea se convierta en un muro que separe a los niños de la comunidad de adultos, como si no compartieran un mismo mundo y como si la niñez fuese un estado humano autónomo, que puede vivirse según sus propias leyes. No existe una regla general que fije la posición de la línea divisoria entre la niñez y la edad adulta; esa posición cambia a menudo, según la edad, de un país a otro,

de una civilización a otra e incluso de una persona a otra. Pero la educación, diferenciada del aprendizaje, ha de tener un fin predecible. En nuestra civilización, ese fin quizá coincida con la licenciatura universitaria más que con la graduación en el instituto, porque la formación profesional que dan las universidades o las escuelas técnicas, aunque relacionada con la educación, es en sí misma un tipo de especialización, en la que no se busca introducir al joven en el mundo como un todo, sino en un segmento limitado, específico, de él. No se puede educar sin enseñar al mismo tiempo; una educación sin aprendizaje se encuentra vacía y, por tanto, con gran facilidad degenera en una retórica moral y emotiva. Pero es muy fácil enseñar sin educar, y cualquiera puede aprender cosas hasta el fin de sus días sin que por eso se convierta en una persona educada. Sin embargo, todos estos detalles deben quedar en manos de los expertos y de los pedagogos.

Lo que aquí nos interesa y, por consiguiente, no debemos remitir a la ciencia especial de la pedagogía, es la relación entre las personas adultas y los niños en general, o por decirlo en términos más generales y exactos, nuestra actitud hacia la natalidad, hacia el hecho de que todos hemos venido al mundo al nacer y de que este mundo se renueva sin cesar a través de los nacimientos. La educación marca el punto en el que decidimos si amamos el mundo lo bastante para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes, sería inevitable. También mediante la educación decidimos si amamos a nuestros hijos lo bastante para no expulsarlos de nuestro mundo y abandonarlos a sus propios recursos, ni quitarles de las manos la oportunidad de emprender algo nuevo, algo que nosotros no imaginamos, sino para prepararlos con tiempo para la tarea de renovar un mundo común.

DOS CARTAS A MARY MCCARTHY A PROPÓSITO DE *EICHMANN EN JERUSALÉN*

370, Riverside Drive
Nueva York 25, NY
20 de septiembre de 1963

Queridísima Mary:

Nuestras cartas se cruzaron y ahora me arrepiento de haberte escrito sintiéndome como me sentía tan deprimida. Heinrich vuelve a estar bien: lo justo.[318] Hoy no puedo por menos que repetirte: tus orejas también deben de estar ardiendo con tanta discusión que suscita tu libro. Ayer estuve conversando largamente con Denver Lindley acerca de este; como a otros muchos, a él también le gusta muchísimo. Que los «muchachos» hayan querido atacarte me parece de lo más natural, pero se me ocurre que no es por motivos políticos, sino porque *El grupo* es un best seller. Tengo entendido que no insistirán más.[319]

Después de recibir tu carta hice algo que, de otro modo, no hubiera hecho. Anoté con rapidez, para ti y para Nicola, varios argumentos para rebatir [el artículo de Abel], aunque yo no contestaré por la razón que paso a explicarte: este artículo forma parte de la campaña política; no es crítica y en realidad no tiene nada que ver con mi libro. Como en el caso de la recensión de [Michael] Musmanno, es acerca de un libro

que jamás fue escrito. La gente que ha lanzado esta campaña se propone crear una «imagen» que vendría a superponerse al verdadero libro. Nada puedo hacer para oponerme a ello, no solo por las razones que mencionas, sino porque un individuo, por definición, no tiene poder; en cambio, el poder de los fabricantes de imágenes es considerable: dinero, empleados, tiempo, relaciones, etcétera. Escribí un informe y no hago política: ni judía ni ninguna otra.[320]

El motivo por el cual rompí con la gente de *Partisan Review* no fue el contenido del artículo de Abel, sino la elección del crítico. La cuestión es que: a) ellos sabían que Abel había escrito antes un artículo en mi contra [una reseña negativa de *Entre el pasado y el futuro*] y que, por consiguiente, su actitud hacia mí era hostil; y b) confiándole la recensión a alguien como Abel han demostrado una falta extraordinaria del más elemental respeto hacia mí y mi trabajo. Dwight les escribió al respecto una carta furiosísima y excelente.[321]

Podría añadir que algunas cuestiones planteadas en el informe contradicen lo que dije en mi libro sobre el totalitarismo, pero, sabrá Dios por qué, Abel no las señaló. Estas cuestiones son: *Primera*: en *Los orígenes del totalitarismo* hablo extensamente de los «pozos de olvido».[322] En la página 212 de *Eichmann en Jerusalén* digo: «Los pozos de olvido no existen. Nada de lo humano es así de perfecto; sencillamente, hay demasiada gente en el mundo como para que el olvido sea posible. Siempre quedará un hombre para contar la historia». *Segunda*: leyendo con atención este libro vemos que la ideología no había influido tanto en Eichmann como supuse en el del totalitarismo. Puede que yo haya sobrestimado el impacto de la ideología en el individuo. En el capítulo que trata de ideología y terror del libro sobre el totalitarismo, menciono la curiosa pérdida de contenido ideológico que afecta a la élite del movimiento. Lo que de verdad importa es el movimiento en sí; el

antisemitismo, por ejemplo, pierde su contenido con la política de exterminio, pues el exterminio no habría cesado si no hubiera quedado un solo judío por matar. Dicho de otro modo: el exterminio *per se* es más importante que el antisemitismo o el racismo. *Tercera*, y acaso la más importante: la frase «la banalidad del mal» contradice la que empleé en el libro sobre el totalitarismo: «el mal radical». El tema es demasiado difícil como para que pueda tratarlo aquí, pero es importante.[323]

Dices en tu carta que uno duda en reivindicar el derecho a explicar sus ideas. Tal como yo lo veo, no hay «ideas» en este informe, sino solo hechos y algunas conclusiones que, por lo general, figuran al final de cada capítulo, con la única excepción del epílogo, en el cual se examinan los aspectos jurídicos del caso. En otras palabras, yo diría que todo este furor se ha desencadenado por los *hechos*, no por las teorías ni por las ideas. La actitud hostil hacia mí es un acto de hostilidad contra alguien que dice la verdad en el plano de los hechos, y no contra alguien cuyas ideas están en contradicción con las admitidas de manera habitual.

Me voy de aquí el 25; mi dirección será: Quadrangle Club, Universidad de Chicago. […]

Estoy algo preocupada por tu salud. Cuídate y procuremos vernos pronto.

Con muchísimo cariño,

HANNAH

He dictado esta carta a un secretario bilingüe, como suele decirse. Su alemán *es* bueno. Discúlpame.

The University of Chicago (Chicago) 37,
Illinois Committee on Social Thought
3 de octubre de 1963

Queridísima Mary:

Espero que entretanto hayas recibido mi segunda carta. Como te dije antes, lamento mucho la primera que te escribí. Heinrich está perfectamente bien ahora; tal vez yo me angustié más de la cuenta.

Trataré de contestar tu carta con la mayor brevedad posible. Estoy convencida de que no debo replicar a ninguna crítica en particular. En definitiva, lo que haré no será una réplica, sino una especie de evaluación de todo este extraño asunto. Pienso que debería hacerse una vez que este furor haya pasado, y a mi juicio el momento indicado será la próxima primavera. Por otra parte, me propongo escribir un ensayo sobre «Verdad y política», que implícitamente será una respuesta.[324] Si estuvieras aquí comprenderías que este asunto no tiene, salvo excepciones, absolutamente nada que ver con la crítica o la polémica en el sentido habitual de la palabra. Es una campaña política, dirigida y orquestada en todos sus detalles por grupos de interés y organismos oficiales. Sería tonto en mi caso, aunque no en el de otros, no tener esto en cuenta. La crítica está dirigida a una «imagen» y esta imagen sustituye al libro que escribí. Para ilustrar lo que quiero decir: algo muy similar ocurrió con la obra de teatro de [Rolf] Hochhuth, *El vicario*, que criticaba la política del Vaticano con respecto a los judíos durante la guerra. La obra no es buena, pero la pregunta que plantea Hochhuth es muy legítima: ¿por qué el Papa jamás protestó públicamente por la persecución primero y la exterminación después de los judíos? Estaba enterado de todo lo que ocurría, en todos sus

detalles, y nadie, que yo sepa, lo ha negado jamás. En un intento por desacreditar la pregunta, *L'Osservatore Romano* escribió: «Si la tesis de Hochhuth es correcta, entonces no fueron Hitler, Eichmann o las SS los responsables de todos esos crímenes, sino el papa Pío». (Traduzco del alemán.) Era, claro está, una redomada tontería: Hochhuth jamás dijo nada por el estilo, pero la declaración tenía una finalidad importante: se creaba así una «imagen» para tapar la verdadera cuestión. Lo que el Vaticano trató de hacer, sin conseguirlo en realidad, fue sustituir la verdadera cuestión por otra perfectamente absurda, que era fácil echar por tierra. Pues qué duda cabe de que la posición pública que adoptase el Papa, con amenaza de excomunión o sin ella, hubiera constituido un factor de importancia extrema, dentro de Alemania, pero especialmente en los países bajo la ocupación nazi.

Algo muy parecido ha sucedido en mi caso; en mi última carta evoqué algunas cuestiones falsas que me valieron tanto elogios como insultos. Lo repito: el tema de la resistencia judía planteado en lugar de la verdadera cuestión, a saber, que cada uno de los miembros de los consejos judíos tenía la posibilidad de no colaborar. O bien: «Una defensa de Eichmann», que según dicen yo escribí, sustituye a la verdadera cuestión: ¿qué clase de hombre era el acusado y hasta qué punto nuestro sistema jurídico es competente en el caso de estos nuevos criminales que no son los habituales?

En cuanto a los puntos que plantea Nicola: mi libro es un informe y, por consiguiente, deja de lado todas las preguntas acerca de por qué ocurrieron las cosas de ese modo.[325] Describo el papel desempeñado por los consejos judíos.[326] No fue mi intención, ni la tarea que me encomendaron, explicar todo este asunto, ya fuera refiriéndome a la historia judía o a la sociedad moderna en general. Yo también quisiera saber por qué países tan distintos entre sí como Dinamarca,

Italia y Bulgaria salvaron judíos. Mi «noción fundamental» de que Eichmann era un individuo vulgar y corriente no es tanto una noción como la descripción fidedigna de un fenómeno. Estoy segura de que se pueden sacar numerosas conclusiones de un fenómeno como este, y la más general es la que he dado: «la banalidad del mal». Puede que algún día escriba sobre ello, y entonces lo haré sobre la naturaleza del mal; pero me habría equivocado por completo si lo hubiera hecho en el contexto de ese informe.[327]

Por cierto, parece que los rabinos no darán cumplimiento a la circular que recibieron. Y permíteme decirte que la palabra «turba» acaso tenga para mí un sentido diferente. La empleo como un término genérico, de manera que no me «pita» en los oídos.

Estoy preocupada por tu salud y aún más por los problemas de los niños. Tienes tal tendencia a hacer más de lo que puedes… Ten cuidado.

Dime en qué fecha vendrás. Sería maravilloso que pudieras venir a Chicago. ¿Cuánto tiempo te quedarás en Estados Unidos? Todo mi cariño.

Tuya,

HANNAH

Gozo del lujo de tener una secretaria y no pude resistir la tentación de dictarle esta carta también. ¡Perdóname!

CARTA A GERSHOM SCHOLEM A PROPÓSITO DE *EICHMANN EN JERUSALÉN*

Nueva York,
20 de julio de 1963

Querido Gerhard:

Encontré su carta cuando volví a casa hace una semana. Puede usted imaginarse cómo está todo cuando uno ha permanecido fuera durante cinco meses. Le escribo en el primer momento de tranquilidad que he tenido, aunque quizá no con tanta extensión como debería.[328]

En su carta hay algunas afirmaciones no ya discutibles, sino simplemente falsas, y quiero empezar con ellas para luego pasar a las cuestiones que realmente merecen ser discutidas.

No pertenezco a los «intelectuales salidos de la izquierda alemana». Usted no puede saberlo, ya que no nos conocimos de jóvenes. Es un hecho del cual no me jacto en absoluto y no me gusta referirme a él, en especial desde la época de McCarthy en este país.[329] He comprendido tarde la importancia de Marx, ya que en mi juventud no me interesaron ni la historia ni la política. Si es que «procedo» de algún sitio, es de la filosofía alemana.

En cuanto al segundo hecho, por desgracia no puedo afirmar que usted no pueda saberlo. Realmente me ha

afectado de manera extraña que escribiera: «La considero miembro absoluto de nuestro pueblo [judío] y nada más». La verdad es que nunca me he comportado como si fuera distinta a la que soy, y nunca he sentido siquiera la tentación de serlo. Me habría parecido como decir que soy un hombre en vez de una mujer, es decir, una locura. Por supuesto, sé que a este nivel hay un «problema judío», pero nunca lo he considerado mío, ni siquiera en la infancia. Para mí ser judía es uno de los hechos indudables de mi vida y nunca he querido modificar tales facticidades. Un modo de pensar semejante, de un agradecimiento fundamental para lo que es como es, lo que ha sido *dado* y no *hecho*, *physei* y no *nómoi,* es prepolítico, aunque en circunstancias extraordinarias como las de la política judía llegue a tener en cierto modo consecuencias políticas negativas, pues imposibilita ciertos modos de comportamiento, a mi parecer precisamente aquellos que usted cree ver en mis declaraciones. (Por poner otro ejemplo: en su necrológica de Kurt Blumenfeld, Ben-Gurión lamentó que Blumenfeld no hubiera cambiado de nombre estando en Israel. ¿Acaso no es obvio que si Blumenfeld no lo hizo se explica, por supuesto, por las mismas y exactas razones que lo convirtieron en sionista en su juventud?).[330] Creo que usted estaba familiarizado con mi forma de pensar en estos asuntos y no me explico por qué me adjudica una etiqueta a la que no me ajusto ni nunca lo he hecho.

Ahora, respecto al tema que nos ocupa, quiero comenzar con lo que usted denomina el *Ahabath Israel* [amor al pueblo judío], para conectar directamente con lo último. (Por cierto, le estaría muy agradecida si me dijera desde cuándo este concepto desempeña un papel en el idioma hebreo y en la literatura, cuándo apareció por primera vez, etcétera.) Tiene toda la razón en afirmar que no profeso un «amor» tal, y esto se debe a dos razones: en primer lugar, nunca en mi vida he

«amado» a ningún pueblo o colectivo —ni al alemán, ni al francés, ni al estadounidense, ni a la clase obrera o nada similar en este nivel—. En verdad amo tan solo a mis amigos y soy completamente incapaz de otra forma de amor. En segundo lugar, además, este «amor a los judíos» me parecería sospechoso, ya que yo misma soy judía. No me amo a mí misma y tampoco amo aquello que sé que de alguna manera pertenece a mi sustancia. Para hacerle comprender lo que quiero decir, me gustaría hablarle de una conversación con Golda Meir, que por cierto me caía muy bien, por lo cual le pido que no vea ninguna animosidad personal en lo que sigue.[331] Hablábamos de la, en mi opinión, fatídica no separación entre religión y Estado en Israel, que ella defendía. En esto dijo, más o menos —no me acuerdo ya de sus palabras exactas—: «Comprenderá que como socialista no creo en Dios, creo en el pueblo judío». Opino que esta es una frase terrible y no le respondí porque estaba demasiado conmocionada, pero podría haberle contestado: «Lo grandioso de este pueblo fue que una vez creyeron en Dios, y lo hicieron de tal forma que la confianza en Dios y el amor hacia Él eran más grandes que el temor de Dios. ¿Y ahora este pueblo ya solo cree en sí mismo? ¿Qué va a resultar de esto? Así pues, en este sentido no «amo» a los judíos y no «creo» en ellos, sino que simplemente pertenezco a este pueblo de manera natural y fáctica, más allá de cualquier disputa o argumento.

También se podría hablar en términos políticos de estas cosas y, en este caso, deberíamos hablar sobre la cuestión del patriotismo. Seguramente, estaríamos ambos de acuerdo en que no puede haber un patriotismo sin oposición y crítica constantes. En todo este asunto yo solo le puedo conceder una cosa, y es que la injusticia cometida por mi propio pueblo desde luego me altera más que la injusticia cometida por otros pueblos.[332]

En mi opinión, sin embargo, este dolor no es demostrable, incluso aunque fuera el motivo más personal para ciertas acciones y actitudes. En términos generales, el rol del «corazón» en la política me parece cuestionable. Sabe tan bien como yo con cuánta frecuencia aquellos que se limitan a informar de los hechos desagradables son acusados de falta de alma, de corazón o de lo que usted denomina *Herzenstakt* [delicadeza de corazón]. En otras palabras, ambos sabemos con cuánta frecuencia se utilizan las emociones con el fin de encubrir una verdad objetiva. No puedo discutir aquí cuando las emociones aparecen en público y se convierten en un factor a tener en cuenta en los asuntos políticos; pero es un asunto importante y por ello he intentado describir los desastrosos resultados en mi libro *Sobre la revolución,* tratando el papel de la compasión en la formación del carácter revolucionario.[333]

Es una lástima que haya leído el libro cuando ya se había iniciado una campaña de tergiversación por parte del *establishment* judío en Israel y en América. Por desgracia, hay muy pocas personas que no se dejen influir por tales cosas. No me puedo imaginar que hubiera malinterpretado las siguientes cosas si hubiera leído el libro sin prejuicios, ajeno a la llamada «opinión pública», que en este caso está manipulada; desde luego, nunca hice de Eichmann un «sionista». Si no ha captado la ironía de esta frase, que además está formulada expresamente en estilo indirecto, tal como Eichmann se refirió a sí mismo, entonces realmente ya no sé qué decir. Solo puedo asegurarle que docenas de lectores que leyeron el libro antes de su publicación nunca dudaron de ello. Además, no fui yo quien preguntó por qué los judíos «se dejaron matar», sino que acusé a Hausner de haber planteado esta cuestión testigo tras testigo.[334] No ha habido pueblo ni grupo alguno en Europa que se comportara de manera distinta a los judíos bajo la presión inmediata del terror. La

cuestión que planteé fue la de la cooperación de los funcionarios judíos durante la «solución final», una pregunta muy desagradable porque no se puede decir que fueran simples traidores (también los hubo, pero esto es algo irrelevante). Dicho con otras palabras, hasta 1939 o 1941, todo lo que los funcionarios judíos hicieron o dejaron de hacer puede ser comprendido y perdonado. El problema comienza después. Sobre este asunto se habló durante el proceso, así que no pude evitar el tema. En él se encuentra una parte del «pasado no superado» que nos concierne. Y si acaso usted tiene razón en que todavía no puede haber un «juicio sopesado» —aunque lo dudo—, creo que solo podemos superar este pasado si empezamos a juzgar y a ser sinceros al respecto.

He expresado claramente mi opinión en cuanto a este asunto, y resulta obvio que usted no lo comprendió. Dije que no hubo posibilidad de resistencia, pero hubo la posibilidad de *no hacer nada*. Y para no hacer nada no había que ser un santo, sino que uno solo tenía que decir: «soy un simple judío y no quiero ser más que esto». Otra cosa muy distinta es si esta gente mereció ser colgada en todos los casos. Lo que aquí se debate son los argumentos con los que se justificaron ante sí mismos y ante los demás. Nos compete un juicio sobre tales argumentos. Además, no deberíamos olvidar que estamos tratando de unas condiciones lo suficientemente terribles y desesperantes, pero que no eran las de los campos de concentración. Estas decisiones se tomaron en una atmósfera de terror pero no bajo el impacto y la presión inmediata del terror. Hay importantes diferencias de grado que todo estudiante del totalitarismo debe conocer y practicar. Esta gente aún tenía una cierta y limitada libertad de decisión y de acción. Como sabemos hoy, los asesinos de las SS se movían en un espacio de alternativas limitadas; así, podían decir: «Me gustaría ser relevado de mis deberes asesinos», sin que les

pasara absolutamente nada. Ya que en la política tratamos con seres humanos y no con héroes o santos, esta posibilidad de la *non participation* (Kirchheimer) resulta decisiva para juzgar o valorar las elecciones y los argumentos del individuo, no del sistema.[335]

Y de un individuo trataba el proceso de Eichmann. En mi informe solo hablé de las cosas que aparecieron en el propio proceso. Por consiguiente, en absoluto podía tratar a los «santos» de los que me habla usted. Más bien, tuve que limitarme a los militantes de la resistencia, cuyo comportamiento, tal como demostré, resultó admirable porque se realizó en condiciones que en realidad no la permitían. Entre los testigos que, por parte de la acusación, presentó el señor Hausner no había santos, solo hubo una persona completamente pura, el viejo Grynspan, sobre cuyo testimonio informé con detalle.[336] Al fin y al cabo, también por la parte alemana se podía haber mencionado más que el simple caso del sargento Schmidt, pero, como fue el único caso mentado, tuve que limitarme a este caso.[337]

Que la frontera entre las víctimas y los verdugos se haya borrado en los campos de concentración, de manera calculada y deliberada, es algo que otros al igual que yo han manifestado respecto de los métodos del totalitarismo en este sentido, es algo que he expuesto de manera detallada en *Los orígenes del totalitarismo*. Repito: no me refiero a eso al hablar de la parte de culpa judía o al total colapso de todos los estándares. Eso formaba parte del sistema y realmente no tenía nada que ver con los judíos.

Que usted haya podido llegar a pensar que mi libro constituye un acto de «desprecio hacia el sionismo» es algo que no comprendería en absoluto si no supiera hasta qué punto los círculos sionistas se han vuelto incapaces de al menos escuchar los argumentos y opiniones que no han sido previamente etiquetados y que no concuerdan con su

ideología. Hay excepciones, como la de un amigo sionista que dijo muy ingenuamente que sobre todo el último capítulo era extraordinariamente proisraelí (competencia del tribunal, justificación del secuestro), lo que desde luego es cierto. Lo que lo confunde a usted es que mis argumentos y mi modo de pensar son diferentes de aquello a lo que está usted acostumbrado. En otras palabras, el problema es que soy independiente. Y con esto me refiero a que, por un lado, no pertenezco a ninguna organización y siempre hablo en nombre propio y, por otro, a que confío en lo que Lessing denominaba *selbstdenken* [pensar por uno mismo], por el cual, según pienso, ninguna ideología, ninguna opinión pública y ninguna «convicción» puede representar el sustituto de uno, ya que solo aprovecha pensar por uno mismo; sea lo que sea lo que usted objete a los resultados, no los entenderá si no llega a comprender que son de mi propia cosecha y de nadie más.

Es una lástima que no haya armado su carta con el peso de su argumento contra la ejecución de la pena de muerte, pues creo que en la discusión de esta cuestión hubiéramos podido aclarar con toda transparencia no solo nuestras supuestas diferencias, sino también las reales. Usted afirma que fue «históricamente errónea» y yo siento una tremenda incomodidad al ver al espectro de la Historia emerger en este contexto. En mi opinión, no solo fue *política* y *jurídicamente* correcta (esta última parte es la que realmente importa), sino que hubiera sido simplemente imposible no ejecutar la sentencia. Solo en el caso de haber seguido la propuesta de Karl Jaspers, referente a entregar a Eichmann a Naciones Unidas, no habría sido necesario ejecutar la sentencia. Nadie lo deseaba y, probablemente, además resultaba imposible, por tanto no quedaba otra alternativa que ahorcarlo. No se podía proponer la gracia, no por razones jurídicas —ya que el perdón no representa una prerrogativa del aparato jurídico—,

sino porque la misma se refiere a la persona, distinguiéndola del delito: el acto de gracia no perdona el asesinato, sino que indulta al asesino porque este es algo más que el delito que haya cometido.[338]

Para terminar, me referiré a la única cuestión en la que no me malinterpretó y que me alegro que haya descubierto. Me pronunciaré sobre ella solo brevemente. Tiene toda la razón, *I changed my mind* [he cambiado de opinión] y ya no hablo del «mal radical».[339] Hace mucho que no nos vemos, si no quizá hubiéramos hablado de ello. (Me parece incomprensible por qué califica la expresión «banalidad del mal» de «eslogan». Por lo que sé, todavía nadie ha utilizado esta expresión antes que yo, pero esto da igual.) En efecto, a día de hoy opino que el mal siempre es solo extremo, pero nunca «radical», además de que no tiene profundidad y tampoco es diabólico. Puede devastar el mundo entero, precisamente porque sigue creciendo en la superficie como un hongo. Se trata de un desafío para el pensamiento, según creo, porque este intenta alcanzar alguna profundidad, llegar a la raíz, y en el momento en que da con el mal resulta frustrante porque no hay nada. Eso es la «banalidad». Solo el bien tiene profundidad y puede ser radical. Si lee a Kant sobre el mal radical, verá que no quiere decir mucho más que una maldad común y corriente, y este es un concepto psicológico, no metafísico. Pero este no es el lugar para seguir hablando de esto, ya que tengo la intención de hacerlo en otro contexto y de modo extenso.[340] Eichmann puede seguir sirviendo de ejemplo concreto para lo que tengo que decir.

Propone publicar su carta y me pregunta si tengo alguna objeción. Me gustaría disuadirlo de cambiar a la tercera persona. El valor de esta discusión radica en su carácter epistolar y en que se fundamenta sobre una relación de amistad. Por tanto, si está dispuesto a publicar su carta junto a mi respuesta, evidentemente no tengo nada en contra de

ello. Pero dejémoslo en la forma epistolar.

Le escribiré respecto a su extraordinario libro sobre la filosofía de la Cábala, que todavía no he podido terminar, en otra ocasión.

Amistosamente suya,

HANNAH

FRANZ KAFKA

Cuando, en el verano de 1924, Franz Kafka, un judío de lengua alemana natural de Praga, murió de tuberculosis a los cuarenta y un años, solo un reducido círculo de escritores y un grupo aún más reducido de lectores conocían su obra. Desde entonces, su fama ha crecido lenta e incesantemente. [341] En los años veinte, Kafka ya era considerado uno de los más importantes autores de vanguardia en Alemania y en Austria. En los años treinta y cuarenta su obra llegó a amplios círculos de lectores y escritores en Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos. La calidad específica de su fama no sufrió la menor variación en ningún país ni en ninguna década: las tiradas de las diferentes ediciones de sus obras nunca han estado en proporción con la todavía creciente literatura sobre él ni con la influencia cada vez más profunda y amplia que su obra ejerce en los escritores de nuestro tiempo. Una muy notable característica del efecto de la prosa kafkiana es que las «escuelas» más dispares tratan de hacerlo suyo; es como si a nadie que se tenga por «moderno» pueda dejarle indiferente esta obra por ser en ella tan ostensible algo específicamente nuevo, fenómeno que nunca hasta ahora había sucedido con la misma intensidad y la misma naturalidad.

Y se trata de algo bastante sorprendente, porque Kafka, a diferencia de otros escritores modernos, se mantuvo lejos de todo experimento y de todo manierismo. Su lenguaje es claro y sencillo como el lenguaje cotidiano, aunque limpio de todo descuido y de toda jerga. El alemán de Kafka es a la ilimitada

variedad de estilos posibles lo que el agua a la ilimitada variedad de posibles bebidas. Su prosa no parece revestir ninguna peculiaridad; no tiene en sí misma nada de seductor ni de embriagador; es pura comunicación, y su única característica es que, si se la examina detenidamente, siempre se evidencia que lo comunicado no puede comunicarse de manera más sencilla, más clara y más breve. En esta prosa la ausencia de manierismo se lleva casi al extremo de la ausencia de estilo, y la falta de amor a las palabras como tales, a un extremo rayano en la frialdad. Kafka no tiene palabras favoritas ni construcciones sintácticas predilectas. El resultado es un nuevo tipo de perfección que parece estar alejado por igual de todos los estilos del pasado.

Difícilmente encontraremos en la historia de la literatura un ejemplo más convincente de la falsedad de la teoría del «genio incomprendido» que el hecho de la fama alcanzada por Kafka. En esta obra no hay ni una sola línea, ni una sola construcción narrativa que se dirija al lector tradicional, al lector formado a lo largo del pasado siglo en la búsqueda de «instrucción y deleite» (Broch).[342] Lo único que en la obra de Kafka atrae y seduce al lector es la verdad misma, y esto lo consigue Kafka con su perfección sin estilo —todo «estilo» extraviaría la verdad por efecto de su magia— hasta el grado increíble de que sus narraciones cautivan al lector aunque este no capte la verdad que encierran. El verdadero arte de Kafka consiste en hacer que el lector experimente una fascinación indeterminada, vaga, que se empareja con el recuerdo inevitablemente claro de determinadas imágenes y aconteceres, al principio aparentemente carentes de sentido, y la relacione con su vida de manera tan resuelta que, en algún momento, recordando alguna experiencia personal, súbitamente se le revele el verdadero sentido de la narración con la claridad de lo evidente.

El proceso, sobre el que se ha ido publicando una pequeña biblioteca de interpretaciones durante los dos decenios transcurridos desde su aparición, es la historia de K., un hombre que es procesado sin saber de qué se le acusa, ni poder descubrir en qué leyes se fundan el proceso y la sentencia; finalmente es ejecutado sin haber conseguido averiguar la razón de su sentencia. En su búsqueda de la verdadera razón del juicio descubre que detrás de su detención «se encuentra una gran organización. Una organización que no solo emplea guardianes corruptos, inspectores necios y jueces instructores que en el mejor de los casos son individuos modestos, sino que, además, implica a una judicatura de alto rango, del máximo incluso, con el indispensable y numeroso séquito de ujieres, amanuenses, gendarmes y otros asistentes, quizá incluso verdugos… ¿Y cuál es el sentido de esa gran organización…? Ella se dedica a detener a personas inocentes e incoar contra ellas un proceso penal absurdo y, la mayoría de las veces, como en mi caso, sin resultado alguno».

Cuando K. se entera de que esos procesos no tienen que concluir necesariamente sin resultados, a pesar de ser absurdos, contrata a un abogado que, en una larga conversación, le explica de qué manera puede adaptarse a las condiciones existentes y lo insensato que es criticarlas. K., que no quiere resignarse, despide a su abogado y se entrevista con el capellán de la prisión, que pondera la oculta grandeza del sistema y le aconseja no preguntar por la verdad, pues «no hay que buscar la verdad en todo, sino aceptarlo como necesario». En otras palabras: si el abogado solo se esforzaba por demostrar que el mundo es así, el capellán nombrado por este mundo tiene la misión de aclarar que tal es el orden del mundo. Y como esta es para K. una «triste conclusión», y responde que «hace de la mentira principio universal», es

evidente que perderá su proceso; y como, por otra parte, aquel no era «su juicio definitivo» e intentó rebatir los «extraños razonamientos» como «cosas irreales» y sin ninguna relación con él, pierde el proceso, y lo pierde de una manera ignominiosa, pues finalmente nada tiene que alegar contra la ejecución, sino su vergüenza.

El poder de la maquinaria que atrapa a K. y termina con su vida no es otra cosa que la apariencia de necesidad, que puede operar valiéndose de la admiración de los hombres por la necesidad. La maquinaria funciona porque se ve en la necesidad algo sublime y porque su automatismo, que solo la arbitrariedad puede interrumpir, se toma como símbolo de la necesidad. La maquinaria se mantiene en funcionamiento gracias a las mentiras proclamadas en aras de la necesidad, por lo que es lógico que un hombre que no quiera someterse a ese «orden del mundo», a esa maquinaria, sea visto como alguien que atenta contra una especie de orden divino. Finalmente se somete a ese orden cuando la pregunta por la culpabilidad o la inocencia enmudece y ocupa su lugar una resolución que, como está mandado, refleja la arbitrariedad en el espejo de la necesidad.

En el caso de *El proceso*, la sumisión no se logra por medio de la violencia, sino simplemente por el creciente sentimiento de culpabilidad que despierta en el procesado K. la vacía e infundada acusación. Al fin y al cabo, este sentimiento radica en el hecho de que ningún hombre está libre de culpa. En el caso de K., un empleado de banca muy atareado que nunca ha tenido tiempo para cavilar sobre tales abstracciones, esta culpabilidad termina siendo una fatalidad; lo conduce a un estado mental en el que confunde el mal organizado y perverso que lo rodea con la expresión de esa culpa universal humana, que es leve y más bien inocente comparada con la mala voluntad que crea «la mentira del orden del mundo» y, para instituir ese orden del mundo, se sirve y abusa de la

justificada humildad del hombre.

El funcionamiento de la maligna maquinaria burocrática en la que el protagonista se ve inocentemente atrapado cuenta también con una evolución interior que el sentimiento de culpa ha iniciado. En esta evolución, K. es «educado», transformado y modelado hasta hacerlo encajar en el papel que se le exigió, lo cual lo capacita para participar mal que bien en el mundo de la necesidad, de la injusticia y de la mentira. Esta es su manera de adaptarse a las condiciones dominantes. La evolución interior del protagonista y el funcionamiento de la máquina finalmente coinciden en la última escena, la de la ejecución, cuando K. se deja conducir preso y ejecutar sin resistencia, incluso sin protestar. Él es asesinado en aras de la necesidad, y en aras de la necesidad y de su confusa conciencia de culpabilidad se somete a la pena. Y el único rayo de esperanza que destella al final de la novela se expresa en estas palabras: «Era como si la vergüenza hubiera de sobrevivirle»; la vergüenza de que tal sea el orden del mundo, y él, Josef K., aunque haya sido su víctima, un obediente miembro de ese orden.

En *El proceso* hay implícita una crítica de la forma burocrática de gobierno existente en la antigua Austria, cuyas múltiples nacionalidades, que combatían entre sí, eran gobernadas por una jerarquía de funcionarios, y esta crítica no tardó en apreciarse cuando apareció la novela. Kafka, empleado de una institución de seguros de accidentes laborales y amigo de los judíos de la Europa oriental, a quienes había proporcionado permisos de residencia en Austria, conocía muy bien las condiciones políticas de su país. Sabía que, si alguien se enredaba en las mallas del aparato burocrático, ya estaba sentenciado. El poder de la burocracia implicaba que la interpretación de la ley se convirtiera en instrumento de la ilegalidad, y la crónica incapacidad de actuar que acusaban los intérpretes de la ley era compensada

por un automatismo sin sentido en los grados inferiores de la jerarquía funcionarial, al cual se encomendaban las decisiones últimas. Pero, en los años veinte, cuando apareció por primera vez la novela, la verdadera condición de la burocracia en Europa no era aún suficientemente conocida, o solo para un minúsculo conjunto de europeos había llegado a ser su perdición, por lo que el horror y el espanto que la novela expresa parecían inexplicables y su verdadero contenido nada adecuado. Más atemorizaba la novela que la realidad. Por esta razón se empezaron a buscar otras interpretaciones, en apariencia más profundas, y siguiendo la moda de la época se optó por una exégesis cabalística de realidades religiosas o, digamos, por una teología satánica.

Que estos errores fueran posibles —y el referido malentendido no es menos fundamental, aunque menos vulgar, que el malentendido de la interpretación psicoanalítica de Kafka— lo explica, naturalmente, la obra del propio Kafka. Este describe, en efecto, una sociedad que se tiene por representante de Dios en la tierra y retrata a hombres que consideran las leyes de tal sociedad como mandamientos divinos que la voluntad humana no puede alterar. El mal del mundo, en el que los personajes de Kafka se enredan, es precisamente su endiosamiento, su arrogancia de pretender representar una necesidad divina. Kafka se propone destruir este mundo al describir con claridad extrema su horrenda estructura y contrastar su realidad y su pretensión. Pero el lector de los años veinte, fascinado por las paradojas, confundido por el juego de los contrarios, no quería escuchar a la razón. Sus interpretaciones de Kafka revelaban más sobre él mismo que sobre Kafka; en su ingenua admiración de un mundo que Kafka había presentado, con una claridad extrema, como insufriblemente atroz, revelaba su propia adecuación al «orden del mundo», revelaba cuán estrechas estaban ligadas las llamadas «élites» y las vanguardias a ese

orden del mundo. Con simpleza, se pasó por alto la observación entre sarcástica y amarga de Kafka sobre la mentirosa necesidad y la mentira necesaria, que juntas constituyen la «divinidad» de ese orden del mundo y que con tanta claridad se manifiestan como la verdadera clave del argumento de su novela.

El castillo, la segunda gran novela de Kafka, nos devuelve al mismo mundo, aunque esta vez no es visto a través de los ojos de un hombre al que nunca le ha preocupado cómo está gobernado su país ni otras cuestiones de carácter general, y por eso está enteramente en manos de la apariencia de necesidad, sino a través de los ojos de otro K. que, por libre voluntad, llega como extranjero a ese mundo y quiere lograr en él un propósito bien concreto: establecerse, ser un ciudadano más, hacer su vida, casarse y encontrar trabajo; ser, en suma, un miembro útil de la sociedad.

Lo característico del argumento de *El castillo* es que el protagonista solo está interesado en lo más común a todos los hombres, y solo lucha por cosas que cualquier ser humano parece tener garantizadas desde el nacimiento. Pero como no pide más que lo mínimo necesario para la existencia humana, desde el principio tiene bien claro que ese mínimo es un derecho y no se conformará con menos. Tiene la disposición de ánimo necesaria para hacer todas las gestiones pertinentes para obtener el permiso de residencia, pero no lo quiere como una concesión gratuita; está dispuesto a cambiar de profesión, si bien nunca renunciará a un «trabajo regular». Todo esto depende de las decisiones del Castillo, y como el Castillo otorga derechos solo como concesiones gratuitas o privilegios, K. empieza a encontrar dificultades. K. quiere derechos y no privilegios; quiere ser conciudadano de los habitantes de la aldea, y vivir «lo más lejos posible de los

señores del Castillo», y renuncia a ambas cosas, a la concesión gratuita y a las buenas relaciones con el Castillo: así, espera, «se le abrirían de golpe todos los caminos que, si hubiese dependido de los señores de arriba y de su favor, no solo los habría tenido cerrados, sino que incluso habrían sido invisibles para él».

En este punto intervienen los aldeanos. Temen que K. quiera ser uno más de ellos, un sencillo «trabajador de la aldea»; que renuncie a ser un miembro de la sociedad dominante. Una y otra vez tratan de aclararle que le falta experiencia del mundo y de la vida, que no sabe cómo se vive allí, que esta depende en todo del favor y del disfavor, la bendición o la maldición, y que nada verdaderamente importante y decisivo para la vida es tan comprensible, o menos accidental, que la gracia y la desgracia. K. no quiere entender que, para los aldeanos, lo justo y lo injusto, o tener razón y no tenerla, también son parte del destino que hay que aceptar, que uno puede cumplir, pero no modificar.

La condición de advenedizo del agrimensor K., que no es habitante de la aldea ni empleado del Castillo y por tanto permanece al margen del mundo que lo rodea, revelará entonces su verdadero significado. La insistencia de aquel extraño en los derechos del hombre lo mostrará como el único que todavía tiene un concepto de una vida sencillamente humana en el mundo. La particular experiencia del mundo que tienen los aldeanos le ha enseñado que cosas como el amor, el trabajo y la amistad son allí una gracia que se puede recibir «de arriba», de las dependencias del Castillo, pero de las que nadie es dueño. Las más sencillas relaciones humanas están envueltas en una enigmática oscuridad; lo que en *El proceso* constituía el orden del mundo aparece aquí como destino, como bendición o maldición que hay que aceptar con temor y respeto. Las intenciones que tiene K. de crearse y procurarse unas condiciones de vida basadas en

derechos humanos no se contemplan allí como algo obvio, sino que en ese mundo son absolutamente excepcionales y, por lo mismo, escandalosas. K. se ve entonces obligado a luchar por un mínimo de exigencias humanas, como si estas encerrasen un intolerable máximo de deseos humanos, y los aldeanos se apartan de él porque en todo lo que pide solo ven una *hybris* que lo amenaza todo y a todos. Para ellos, K. es un extraño no porque, como forastero, se vea desposeído de unos derechos básicos humanos, sino porque los reclama.

Pese al temor de los aldeanos, que a cada momento temen una catástrofe para K., a él no le sucede nada en absoluto. Tampoco consigue nada, y su final, solo previsto en la novela por Kafka, es la muerte por agotamiento; una muerte perfectamente natural. Lo único que logra K. lo logra sin proponérselo; solo con su acción y su juicio sobre las cosas que suceden a su alrededor consigue abrir los ojos a algunos de los aldeanos: «Tienes una visión de las cosas que resulta sorprendente… a veces me ayudas con una sola palabra, y eso es porque vienes de fuera. Nosotros, por el contrario, con nuestras tristes experiencias y continuos temores nos asustamos sin poder evitarlo hasta con el crujido de la leña, y cuando uno se asusta, se asustan también los demás sin saber el motivo concreto. De esa manera no se puede llegar a un juicio acertado… Para nosotros es una suerte que hayas venido». K. se resiste a este papel; él no ha venido como alguien «que trae suerte», y no tiene tiempo ni está sobrado de fuerzas para ayudar a otros; quien le pide ayuda, «anda descaminado». Él no desea otra cosa que poner orden en su vida y conservar ese orden. Como en la persecución de este objetivo no se somete, a diferencia del K. de *El proceso*, a lo aparentemente necesario, no será la vergüenza lo que le sobreviva, sino el recuerdo de los aldeanos.

El mundo de Kafka es indudablemente un mundo terrible. Que sea más que una pesadilla, que se adecue de manera estructural a la siniestra realidad en la que estuvimos obligados a vivir, lo sabemos hoy mejor que hace veinte años. Lo grandioso de este arte estriba en que aún hoy es capaz de producir un efecto tan estremecedor como entonces, cuando los horrores de la «colonia penitenciaria» no desmerecen en inmediatez de la realidad de las cámaras de gas.

Si la literatura de Kafka no fuese en realidad sino la profecía de un terror venidero, sería tan inane como las demás profecías catastrofistas que, desde comienzos de nuestro siglo, o más bien desde el último tercio del siglo XIX, han proliferado. Charles Péguy, a quien tantas veces se le ha atribuido el dudoso honor de figurar entre los profetas, observó en cierta ocasión: «Quizá el determinismo, si es que puede concebirse, no sea otra cosa que la ley de lo remanente».[343] Aquí yace una verdad muy precisa. Como la vida, inevitablemente y de forma natural, concluye con la muerte, su final siempre puede predecirse. El camino natural siempre es el camino del ocaso, y una sociedad que se abandona ciegamente a la necesidad de las leyes en ella latentes no puede sino perecer. Los profetas son necesariamente profetas de infortunios porque la catástrofe siempre puede predecirse. Lo extraordinario, lo milagroso es siempre la salvación y no el derrumbe, pues solo la salvación, y no el derrumbe, depende de la libertad del hombre y de su capacidad para cambiar el mundo y su curso natural. La ilusión, tan extendida en los tiempos de Kafka como en los nuestros, de que la misión del hombre consiste en someterse a un proceso predeterminado por poderes de la índole que fueren, solo puede acelerar el derrumbe natural porque, en esta ilusión, el hombre viene con su libertad en ayuda de la naturaleza y de su tendencia a la ruina. Las palabras del capellán de la prisión en *El proceso* revelan la secreta teología

y la íntima creencia de los funcionarios en la necesidad general, y últimamente los funcionarios son funcionarios de la necesidad —como si el funcionario la necesitara para poner en funcionamiento la descomposición y la ruina—. Como funcionario de la necesidad, el hombre es el funcionario más superfluo de la ley natural de la caducidad, y como él es más que naturaleza, se rebaja a instrumento de una destrucción activa. Pues tan seguro como que una casa construida según leyes humanas se caerá cuando el hombre la abandone y la entregue a su destino natural, lo es que el mundo construido por el hombre, un mundo que funciona según leyes humanas, volverá a ser parte de la naturaleza y su catastrófico curso si el hombre decide volver a ser él mismo una parte de la naturaleza; un instrumento ciego, pero que trabaja con suma precisión, de las leyes naturales.

A esta situación le es relativamente indiferente que el hombre poseído por la necesidad crea en la ruina o en el progreso. Si el progreso fuese realmente «necesario», realmente una ley ineludible, sobrehumana, que rigiese por igual en todas las épocas de nuestra historia y en cuya red la humanidad estuviera apresada de manera inevitable, no habría poder y la marcha del progreso sería una mejor y más exacta descripción que la que leemos en las siguientes líneas de una de las *Tesis sobre el concepto de historia,* de Benjamin:

> Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus* y en el que se representa a un ángel que parece a punto de alejarse de algo en lo que fija la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca muy abierta y las alas desplegadas. El ángel de la historia ha de tener la misma apariencia. Con el rostro vuelto hacia el pasado, allí donde a nosotros se nos muestra una cadena de acontecimientos, él ve una única catástrofe que incesantemente acumula ruina tras ruina para arrojarlas a sus pies. Bien quisiera él demorarse, despertar a los muertos y recomponer los pedazos, pero una tempestad arrecia desde el paraíso y se le enreda en las alas con tal fuerza que ya no puede cerrarlas. La tempestad le impulsa inexorablemente hacia el futuro, al que él no deja de darle la espalda mientras el montón de escombros crece hasta el cielo. A *esa* tempestad nosotros la llamamos Progreso.[344]

Tal vez la mejor prueba de que Kafka no está en la fila de los últimos profetas sea el hecho de que, al leer sus narraciones más aterradoras y espeluznantes, todas las cuales la realidad ha materializado, si no sobrepujado, todavía nos producen una sensación de irrealidad. Ahí están sus personajes, que a menudo ni siquiera tienen nombre, y solo se los presenta con iniciales. Pero aunque este seductor anonimato solo se deba a la accidentalidad de que las narraciones se hallen incompletas, estos personajes no son hombres reales, personas que podamos encontrar en el mundo real; a pesar de las detalladas descripciones, les faltan precisamente aquellas cualidades particulares y únicas, aquellos rasgos mínimos y a menudo superfluos que juntos hacen real a un ser humano. Se mueven en una sociedad en la que a cada cual se le asigna un papel muy determinado, en la que cada cual viene en cierto modo definido por su profesión; y se distinguen de esa sociedad y ocupan un lugar central en un argumento solo porque no tienen un puesto definido en ese mundo de profesionales, porque su papel es, sencillamente, indeterminable. Pero esto significa que tampoco los personajes secundarios son hombres reales. Estas narraciones nada tienen que ver con la realidad en el sentido de las novelas realistas.

Cuando el mundo kafkiano renuncia por completo a ese trasunto de la realidad exterior que caracteriza a la novela realista, renuncia también, quizá de manera aún más radical, a esa representación de la realidad interior que caracteriza a la novela psicológica. Los hombres entre los que se mueven los protagonistas de Kafka no tienen cualidades psicológicas porque no existen fuera de sus posiciones y profesiones; y sus protagonistas no tienen cualidades psicológicas definibles porque están henchidos hasta los bordes de su alma de sus particulares propósitos —ganar el proceso, conseguir el

permiso de residencia y de trabajo, etcétera.

Este carácter abstracto y sin cualidades de los personajes de Kafka puede inducirnos con facilidad a tenerlos por exponentes de ideas, por representantes de determinadas opiniones, y todos los intentos contemporáneos de interpretar la obra de Kafka como una teología se relacionan de hecho con este malentendido. Pero si, por el contrario, nos fijamos en el mundo narrativo de Kafka, sin prejuicios ni opiniones preconcebidas, enseguida advertimos que sus personajes no tienen tiempo ni posibilidad de desplegar cualidades individuales. Cuando en *América*, por ejemplo, se le pregunta al portero mayor del hotel si no habrá confundido al protagonista con otra persona, el portero descarta esa posibilidad con la explicación de que, si él se confundiese con la gente no podría seguir siendo portero mayor; precisamente, su profesión consiste en no confundirse con las personas. La alternativa es clara: o él es un hombre con la falibilidad natural de la percepción y el conocimiento humanos, o es un portero mayor y tiene que atribuirse una especie de perfección sobrehumana, por lo menos en esa su función. Los empleados a los que la sociedad obliga a desarrollar su trabajo con una precisión indefectible no son por eso infalibles. Los empleados, trabajadores y funcionarios de Kafka están muy lejos de ser infalibles, si bien todos actúan en el supuesto de una competencia y una eficiencia universales y sobrehumanas.

La diferencia entre la técnica de Kafka y la habitual en la novela radica en que Kafka no describe el conflicto original de un funcionario entre su existencia privada y su función, en que no se demora en narrar cómo la función ha devorado la vida privada del personaje en cuestión, o cómo su existencia privada, su familia, por ejemplo, lo ha obligado a deshumanizarse e identificarse permanentemente con su función tanto como el actor se identifica con su papel durante

el breve tiempo que dura la interpretación. Kafka nos confronta de golpe con el resultado de este proceso, pues solo el resultado es relevante para él. La ficción de una competencia universal, la apariencia de una eficiencia sobrehumana, es el motor oculto que mueve la maquinaria de aniquilación en la que los personajes de Kafka están atrapados y es responsable del desarrollo sin fricciones de un argumento en sí absurdo.

El tema principal de las novelas de Kafka es el conflicto entre un mundo representado en la forma de esa maquinaria sin fricciones y un protagonista que trata de destruirla. Estos personajes no son seres humanos comunes como los que nos encontramos a diario en el mundo, sino modelos variantes de un tipo humano cuya única cualidad distintiva reside en una imperturbable concentración en lo más universal del hombre. Su función en el argumento de la novela es siempre la misma: él descubre que la normalidad del mundo y de la sociedad es fácticamente anormal, que los juicios de todos los individuos tenidos por decorosos son fácticamente demenciales y que los actos conformes con las reglas de este juego son fácticamente destructivos. A los personajes de Kafka no los mueve ninguna convicción revolucionaria, sino única y exclusivamente la buena voluntad, que, casi sin saberlo o quererlo, pone al descubierto las estructuras de ese mundo.

El efecto de irrealidad y novedad en el arte narrativo de Kafka se debe principalmente a su interés por estas estructuras ocultas y a su radical desinterés por las fachadas, los aspectos y lo puramente fenoménico del mundo. Por eso es una equivocación hacer figurar a Kafka entre los surrealistas. Mientras el surrealista se propone mostrar la mayor cantidad posible de aspectos y cuadros contradictorios de la realidad, Kafka inventa tales aspectos con plena libertad y nunca se abandona a la realidad, pues no le interesa esta, sino la verdad. En contraste con la técnica del fotomontaje,

predilecta de todos los surrealistas, la técnica de Kafka podría compararse con la construcción de modelos. Del mismo modo que un hombre que quiere construir una casa, o juzgar la estabilidad de otra, hará unos planos de la casa, Kafka traza, por así decirlo, los planos del mundo existente. Comparados con los de una casa real, sus planos son algo muy «irreal», pero sin ellos no se habría podido construir la casa, sin ellos no se podrían reconocer los cimientos y los pilares que le aseguran la permanencia en el mundo real. Con estos planos basados en la realidad, cuya configuración, naturalmente, es mucho más el resultado de un proceso reflexivo que el de una experiencia sensible, Kafka construye sus modelos. Para que el lector pueda entenderlos, necesita de la misma imaginación que actuaba cuando se trazaron, y puede alcanzar esta comprensión por medio de la imaginación porque aquí no se trata de la libre fantasía, sino de los resultados del pensamiento mismo, utilizados luego como elementos de las construcciones de Kafka. Por primera vez en la historia de la literatura, un autor pide a sus lectores la misma actividad que él desarrolla y sustenta su obra. Y esta no es otra que la que se atribuye a la facultad de la imaginación, que, según Kant, «es perfectamente capaz de crear otra naturaleza a partir del material que le proporciona la naturaleza real». Y así, estos planos pueden entenderlos quienes son capaces de imaginar las intenciones del arquitecto y los aspectos del futuro edificio.

Este esfuerzo de imaginación efectiva es lo que Kafka siempre le pide al lector. De ahí que el lector puramente pasivo, formado y modelado en la tradición de la novela y cuya única actividad consiste en identificarse con uno de sus personajes, poco pueda hacer con Kafka. Lo propio cabe decir del lector curioso que, decepcionado con su propia vida, anda en busca de un mundo alternativo en el que sucedan las cosas que no se dan en su vida, o que, movido por un auténtico

deseo de saber, espera encontrar enseñanzas. Las narraciones de Kafka le resultarán aún más decepcionantes que su propia vida; en ellas no hay elementos con que alimentar sueños, y no se ofrece consejo, enseñanza ni consuelo. Solo el lector que, por los motivos que fueren, y por vagos que estos sean, busca la verdad sabrá hacer algo con Kafka y sus modelos, y estará agradecido si alguna vez, en una única página, o incluso en una única frase, de pronto se le hace visible la nuda estructura de aconteceres completamente banales.

Es característico de este arte de la abstracción donde solo cabe lo esencial el siguiente relato, que, por lo demás, trata de un caso tan simple como frecuente:

Una confusión cotidiana

Un incidente cotidiano que origina una confusión corriente. A. tiene que cerrar un negocio importante con B. en H. A. se traslada a H. para una entrevista preliminar, emplea diez minutos en ir y otros diez en volver, y en su hogar se jacta de esa rapidez. Al día siguiente vuelve a H., esta vez para cerrar definitivamente el negocio. Como es probable que eso le exija muchas horas, A. sale por la mañana temprano. Aunque las circunstancias son, al menos en opinión de A., las mismas de la víspera, esta vez tarda diez horas en llegar a H. Al llegar rendido, cuando ya atardece, le comunican que B., enojado por su demora, ha partido hace media hora hacia el pueblo de A., y que habrán tenido que cruzarse por el camino. Le aconsejan que espere. Pero A., temeroso por el negocio, se marcha de inmediato y vuelve a su casa.

Esta vez, sin poner demasiada atención, hace el viaje de vuelta en un momento. En su casa se entera de que B. llegó muy temprano, inmediatamente después de salir él, y que hasta se cruzó con él en la puerta de su casa y quiso recordarle el negocio, pero que él le respondió que no tenía tiempo y que debía salir enseguida. A pesar de esa incomprensible conducta, B. entró en la casa a esperar su regreso. Y ya había preguntado muchas veces si aún no había vuelto A., pero seguía esperándolo, arriba, en el cuarto de A. Llega A., y, contento de poder hablar con B. y de explicarle todo lo sucedido, corre escaleras arriba. Casi al llegar tropieza, se lesiona un tendón y, a punto de perder el sentido e incapaz de gritar, solo gimiendo en la oscuridad, oye a B. —tal vez muy lejos ya, tal vez a su lado—, que baja furioso la escalera y desaparece para siempre.

Aquí, la técnica constructiva de Kafka es diáfana. Se dan en ella todos los factores que comúnmente intervienen en las citas fallidas: apresuramiento —A. sale demasiado pronto y, sin embargo, va con tanta prisa que no ve a B. en la escalera —; impaciencia —A. tardará demasiado tiempo en llegar, con la consecuencia de que le preocupa más el camino que la finalidad, que es encontrar a B.—; temor y nerviosismo —que le inducen a regresar como sea, en un acto irreflexivo, cuando podría haber esperado tranquilamente el regreso de B.—; todo esto hace que al final las cosas se trastoquen, que aparezca la «mala pata» que tan a menudo acompaña al fracaso y que se prevea y se produzca la ruptura definitiva del enojado. Con estos factores generales, y no con la vivencia asociada a un acontecimiento específico, Kafka construye la cadena de sucesos. Como ninguna realidad se opone o suaviza la construcción, los elementos particulares pueden desplegar toda la magnitud cómico-gigantesca a ellos inherente, de modo que, a primera vista, el relato se lee como una de esas historias fantásticas de Münchhausen que los marineros gustan de contar. La impresión de exageración solo desparece cuando no leemos el relato como si contase un caso real, como si se informase de un hecho producto de la confusión, sino como modelo de la confusión misma, cuya grandiosa lógica intentan imitar desesperadamente nuestras limitadas experiencias con las situaciones confusas. Esta tan atrevida inversión de modelo e imitación, en la que, contra una tradición milenaria, lo relatado de pronto aparece como modelo y la realidad como ineludible imitación suya, es una de las fuentes esenciales del humor kafkiano y también lo que hace a este relato tan hilarante que casi podría consolar a cualquiera por todas las citas fallidas que ha habido en su vida y las aún por venir, pues la risa de Kafka constituye una expresión directa de aquella libertad y despreocupación humana que sabe que el hombre es más que sus fallos, aunque

solo sea porque puede imaginar una confusión más confusa que toda confusión real.

Lo dicho dejaría suficientemente claro que el narrador Kafka no es un novelista en el sentido de la novela clásica del siglo XIX. El fundamento de la novela clásica era un sentimiento vital que el mundo y la sociedad aceptaban en lo esencial, que se sometía a la vida tal como era y que tenía la impresión de que la dimensión del destino estaba más allá del bien y del mal. La evolución de la novela clásica reflejaba la lenta decadencia del *citoyen* que, en la Revolución francesa y en la filosofía kantiana, por primera vez había intentado gobernar el mundo con leyes inventadas por el hombre. Su florecimiento se acompañó del pleno desarrollo del individuo burgués, que contemplaba el mundo y la vida como un escenario de acaeceres y que deseaba experimentar más sensaciones y «vivir» más acontecimientos de los que podía ofrecerle el generalmente angosto y asegurado marco de su propia vida. Tanto si retrataban el mundo con realismo como si soñaban otros mundos de fantasía, aquellos novelistas vivían en continua competencia con la realidad. Esta novela clásica ha adquirido hoy, en especial en Estados Unidos, la forma extraordinariamente desarrollada de la novela reportaje, algo perfectamente lógico si se piensa que con la realidad de los acontecimientos y destinos actuales ya no puede competir ninguna fantasía.

Lo opuesto a la tranquila seguridad del mundo burgués, donde el individuo exigía a la vida la porción de acontecimientos y sensaciones que le correspondía y, sin embargo, nunca recibía los suficientes, eran los grandes hombres, los genios y los individuos excepcionales, que a los ojos de los igualados individuos burgueses eran la grandiosa y misteriosa encarnación de algo sobrehumano que podía

llamarse «destino», como en el caso de Napoleón, o «historia», como en el caso de Hegel, o voluntad de Dios, como en el caso de Kierkegaard, que afirmaba que Dios había querido instituir con él un ejemplo, o «necesidad», como en el caso de Nietzsche, que se consideraba a sí mismo «una necesidad». La atracción suprema del sediento de vivencias era la vivencia del destino, y el tipo supremo de hombre era, por lógica, el hombre que tenía un destino, una misión o una vocación a los que simplemente servía o que él mismo cumplía con su propia existencia; así lo grande no era la obra ni la hazaña; grande era el hombre mismo como encarnación de algo sobrehumano. El genio ya no constituía un don de los dioses conferido a los hombres que, por ende, seguían siendo humanos; la persona entera era una encarnación única del genio, y no podía ser un mortal corriente. Que esta idea del genio como una especie de monstruo sobrehumano era exclusiva del siglo XIX, pues ninguna época anterior la conoció, puede verse claramente en la definición kantiana del genio. Para Kant, «genio» es el don por medio del cual la «naturaleza da reglas al arte»; hoy se puede discutir esta concepción de la naturaleza y opinar que, en el genio, la humanidad misma «da reglas al arte»; lo esencial aquí únicamente es que en esta definición del siglo XVIII aún no hay nada de la vacía grandeza que, inmediatamente después de Kant, en el Romanticismo, no se ahorrará exceso alguno.

Lo que hizo a Kafka parecer tan moderno y al mismo tiempo tan extraño entre sus contemporáneos y en los ambientes literarios de Praga y Viena, fue precisamente que resultase tan evidente que no quería ser un genio ni la encarnación de grandeza objetiva alguna, y que, por otra parte, sencillamente se negara con energía a someterse a algún destino. De ninguna manera estaba enamorado del mundo tal como se nos ofrece, y de la naturaleza pensaba que su superioridad sobre los hombres solo existe «cuando os dejo

en paz». Deseaba un mundo posible construido por los hombres en el que las acciones humanas no dependieran de nada más que de ellos mismos, de su espontaneidad, y en la sociedad humana rigieran leyes prescritas por hombres y no por poderes misteriosos, lo mismo si se interpretaban como poderes superiores o inferiores. Y en un mundo así, ya no soñado, sino que directamente pudiera construirse, él, Kafka, no quería ser de ningún modo una excepción, sino un conciudadano, un «miembro de la comunidad».

Naturalmente, esto no significa que, como a veces se ha pensado, haya sido modesto. Una vez anotó en sus diarios, con auténtico asombro, que cada frase, tal como se le ocurría, ya era perfecta —y es la pura verdad; Kafka no era modesto, sino humilde.

Para ser, al menos de propósito, conciudadano de tal mundo libre de todo espectro sangriento y hechizo criminal —como el que tentativamente describía en *América*, en el *happy end* de *América*—, tenía que anticipar la necesaria destrucción del mundo presente. Sus novelas representan tal destrucción anticipada, entre cuyas ruinas se alza la imagen sublime del hombre como un modelo de buena voluntad que verdaderamente puede mover montañas y construir mundos, que puede soportar la destrucción de todas las falsas construcciones y los escombros de todas las ruinas porque, si solo fuera buena voluntad, los dioses le habrían dado un corazón indestructible. Y como estos personajes de Kafka no son personas reales con las que habría que identificarse en modo híbrido, pues ellas solo son modelos, y aunque se las llame por un nombre se las deja en el anonimato, parecen llamarnos, exhortarnos a cada uno de nosotros, pues ese hombre que es buena voluntad puede ser cualquiera, y todo el mundo puede ser tú y yo.

WALTER BENJAMIN

1892-1940

I. EL HOMBRECITO JOROBADO

Fama, esa diosa tan codiciada, posee varios rostros y llega bajo muchas formas y tamaños: desde la notoriedad de la historia principal de alguna revista que dura una semana hasta el esplendor de un nombre que perdura para siempre. La fama póstuma es uno de los artículos más raros y menos deseados de Fama, a pesar de que es menos arbitraria y a menudo más sólida que los otros tipos, dado que solo rara vez se concede como mera mercancía. El que más pudo ganar está muerto y, por tanto, no a la venta. Esa fama póstuma, que no es comercial ni rinde beneficios, se ha unido hoy en Alemania al nombre y la obra de Walter Benjamin, un escritor judío alemán que fue conocido, aunque no famoso, por sus contribuciones en revistas y secciones literarias de los diarios durante menos de diez años anteriores a la subida de Hitler al poder y hasta su propia emigración.[345] Pocos eran los que aún recordaban su nombre cuando eligió la muerte en aquellos primeros días de otoño de 1940, que para muchos de su origen y su generación marcaron el momento más oscuro de la guerra: la caída de Francia, la amenaza de Inglaterra, el pacto todavía intacto de Hitler y Stalin, cuya consecuencia más temida en aquel momento era la estrecha cooperación de

las dos fuerzas de policía secreta más poderosas de Europa. Quince años después, fue publicada en Alemania una edición de dos volúmenes de sus obras, hecho que le valió un inmediato *succès d'estime* que fue más allá del reconocimiento de aquellos pocos que conoció durante su vida. Y puesto que la mera reputación, por alta que sea, ya que se apoya en el juicio de los mejores, nunca es suficiente para que escritores y artistas se ganen la vida, que solo la fama, el testimonio de una multitud que no necesita tener un tamaño astronómico, puede garantizar, me veo doblemente obligada a decir (con Cicerón): *Si vivi vicissent qui morte vicerunt*; qué distinto habría sido todo «si aquellos que ganaron la victoria en la muerte la hubiesen ganado en la vida».

La fama póstuma es algo demasiado extraño como para culpar a la ceguera del mundo o a la corrupción del ambiente literario. Tampoco puede decirse que sea la amarga recompensa de aquellos que se adelantaron a su tiempo, como si la historia se tratase de una carrera en la que algunos contendientes corren tan rápido que simplemente desaparecen de la vista de los espectadores. Por el contrario, la fama póstuma suele estar precedida por el reconocimiento más alto entre los colegas. Cuando Kafka murió en 1924, de los pocos libros que había publicado apenas se habían vendido unos doscientos ejemplares, pero para sus amigos literarios y los pocos lectores que por accidente habían llegado a conocer esos breves fragmentos (todavía no se habían publicado sus novelas), estaba fuera de toda duda que era uno de los maestros de la prosa moderna. Walter Benjamin se había ganado ese reconocimiento tempranamente y no solo entre aquellos cuyos nombres eran desconocidos en esa época, como Gerhard Scholem, el amigo de su juventud, y Theodor Wiesengrund Adorno, su primer y único discípulo, ambos responsables de la edición póstuma de sus trabajos y sus cartas.[346]

De inmediato, y por instinto, siento la tentación de decir que el reconocimiento provino de Hugo von Hofmannsthal, quien publicó el ensayo de Benjamin sobre *Las afinidades electivas* de Goethe en 1924, y de Bertolt Brecht, quien al recibir la noticia de la muerte de Benjamin dijo que esa era la primera pérdida verdadera que Hitler causó a la literatura alemana. No podemos saber si existe algo así como un genio del todo desapercibido o si se trata de la ilusión de aquellos que no son genios; sin embargo, podemos estar razonablemente seguros de que la fama póstuma no recaerá en ellos.

La fama es un fenómeno social; *ad gloriam non est satis unius opinio* (tal como señaló Séneca con sabiduría y pedantería), «para la fama no basta la opinión de uno», a pesar de que es suficiente para la amistad y el amor. Ninguna sociedad puede funcionar correctamente sin una clasificación, sin una disposición de las cosas y de los hombres en clases y tipos ordenados. Esta clasificación necesaria representa la base para toda discriminación social, y la discriminación, no obstante la actual opinión contraria, es tanto un elemento constitutivo del ámbito social como la igualdad es un elemento constitutivo de lo político. Lo decisivo es que en la sociedad todos deben responder a la pregunta «*qué* soy» —diferente de «*quién* soy»— y, obviamente, la respuesta nunca puede ser «soy único», no por la arrogancia implícita, sino porque esa respuesta carecería de sentido. En el caso de Benjamin, se puede diagnosticar el problema (si fue tal) de manera retrospectiva con gran precisión; cuando Hofmannsthal leyó el largo ensayo sobre Goethe de ese autor del todo desconocido lo calificó de *schlechthin unvergleichlich* («absolutamente incomparable»), y el problema era que tenía razón, no se podía comparar con nada de lo existente en literatura. El problema con todo lo que Benjamin escribió fue que siempre resultó ser *sui generis.*

La fama póstuma parece ser, por tanto, la suerte de los inclasificables, es decir, aquellos cuyos trabajos no encajan dentro del orden existente ni introducen un nuevo género que lleve a una futura clasificación. Los innumerables intentos de escribir «al estilo Kafka», todos ellos rotundos fracasos, solo sirvieron para enfatizar el carácter único de Kafka, la absoluta originalidad que no puede hallarse en ningún predecesor ni tiene seguidor.

Esto es lo que la sociedad no logra aceptar y ante lo que siempre se mostrará reticente para otorgar su sello de aprobación. Por decirlo de otro modo, en la actualidad sería tan engañoso recomendar a Walter Benjamin como crítico literario y ensayista como habría sido recomendar a Kafka en 1924 como novelista y escritor de cuentos. Para describir su trabajo de forma adecuada y a él como autor dentro de nuestro usual marco de referencia, tendría que hacer varias declaraciones negativas, tales como: «su erudición fue grande, pero no era un erudito»; «sus temas abarcaban la interpretación de textos, pero no era un filólogo»; «no lo atraía mucho la religión, pero sí la teología y el tipo de interpretación teológica para la que el texto en sí es sagrado, pero no era teólogo ni sentía un interés particular por la Biblia»; «era un escritor nato, pero su mayor ambición fue producir una obra que solo consistiera en citas»; «fue el primer alemán que tradujo a Proust (junto con Franz Hessel) y St. John Perse, y antes de eso había traducido los *Tableaux parisiens* de Baudelaire, pero no era traductor»; «revisó varios libros y escribió una serie de ensayos sobre escritores vivos y muertos, pero no era crítico literario»; «escribió un libro sobre el barroco alemán y dejó un estudio sin terminar sobre el siglo XIX francés, pero no era historiador, ni de la literatura ni de otros aspectos". Trataré de demostrar que pensaba en forma poética, pero que no era poeta ni filósofo.

Sin embargo, en los pocos momentos en que se molestó en

definir lo que hacía, Benjamin se describió como crítico literario, y si pudiera decirse que aspiró a una posición en la vida habría sido la del «único crítico verdadero de la literatura alemana» (tal como lo expresa Scholem en una de las pocas y hermosas cartas enviadas a su amigo que fueron publicadas), excepto que la misma idea de convertirse en un miembro útil de la sociedad lo habría repugnado. No cabe duda de que estaba de acuerdo con Baudelaire en que: «Être un homme utile m'a toujours paru quelque chose de bien hideux».[347] En los párrafos introductorios del ensayo sobre *Las afinidades electivas,* Benjamin explica lo que él entendía como la tarea del crítico literario. Así, comienza por distinguir entre un comentario y una crítica. (Sin mencionarlo, tal vez ni siquiera consciente de ello, utiliza el término *Kritik,* que en el uso normal significa «crítica», tal como lo utilizaba Kant cuando hablaba de una crítica de la razón pura.)

Escribió:

La crítica se ocupa de la verdad que contiene una obra de arte, el comentario, de su tema. La relación entre ambos está determinada por la ley básica de la literatura según la cual el contenido de verdad de la obra es aún más importante cuanto más íntima y discretamente esté ligada a su tema. Si por tanto resulta que perduran precisamente aquellas obras cuya verdad está más fijada en su tema, el espectador que los contempla mucho después de su propia época encuentra las *realia* más importantes en la obra cuanto más han ido desapareciendo del mundo. Esto significa que el tema y el contenido de verdad, unido en el primer periodo de la obra, se separan en su vida posterior; el tema se torna más impactante mientras que el contenido de verdad conserva su encubrimiento original. Por eso, cada vez más, la interpretación de lo sorprendente y lo extraño, es decir, del tema, se convierte en un requisito esencial para cualquier crítica posterior. Uno puede compararlo con el paleógrafo frente a un pergamino cuyo texto borroso está cubierto por las líneas más fuertes de una escritura que hace referencia al texto. Así como el paleógrafo tendría que empezar por leer la escritura, el crítico debe comenzar comentando su texto. Y a partir de esta actividad surge de inmediato un criterio inestimable de juicio crítico: solo ahora el crítico puede hacerse la pregunta básica de toda crítica: si el brillante contenido de verdad de la obra se debe al tema o si la supervivencia del tema se debe al contenido de verdad. Pues como ambos están separados en la obra, deciden su inmortalidad. En este sentido la historia de las obras de arte prepara su crítica, y esta es la razón por la cual la distancia histórica aumenta su poder. Si, para

usar un símil, se considera la obra creciente como una pira funeraria, su comentador puede compararse con el químico, su crítico con un alquimista. Mientras que al primero solo le quedan maderas y cenizas como único objeto de análisis, al segundo solo le interesa el enigma de la llama en sí: el enigma de estar viva. Así, el crítico indaga la verdad cuya llama viva sigue ardiendo sobre los pesados troncos del pasado y las chispas de la vida pasada.

El crítico como alquimista que practica el oscuro arte de transmutar los elementos fútiles de lo real en el oro brillante y duradero de la verdad, o bien observando e interpretando el proceso histórico que logra esa mágica transfiguración, sea cual fuere nuestra opinión respecto de esta figura, no puede corresponder a algo que tengamos en mente cuando clasificamos a un escritor como crítico literario.

Sin embargo, hay otro elemento menos objetivo que el mero hecho de ser inclasificable y que se halla implícito en la vida de aquellos que «han logrado la victoria en la muerte». Es el elemento de la mala suerte y aquí no puedo ignorar este factor, muy prominente en la vida de Benjamin, porque él mismo, que tal vez nunca pensó ni soñó con la fama póstuma, era muy consciente de ello. Tanto en sus trabajos como en sus conversaciones solía hablar del «jorobadito», el *bucklicht Männlein,* una figura de un cuento de hadas alemán de la famosa colección de poesía popular alemana *Des Knaben Wunderhorn.*

Will ich in mein'Keller gehn,
Will mein Weinlein zapfen;
Steht ein bucklicht Männlein da,
Tät mir'n Krug wegschnappen.

Will ich in mein Küchel gehn,
will mein Süpplein kochen;
Steht ein bucklicht Männlein da,

Hat mein Töpflein brochen.

Cuando quiero bajar al sótano,
para sacar vino de la bota,
se presenta un hombrecito jorobado
que me quita la jarrita.

Cuando quiero entrar en la cocina
para hacerme la sopita
se presenta un hombrecito jorobado
que me rompe mi ollita.

El hombrecito jorobado era un viejo conocido al que Benjamin vio por primera vez cuando, todavía siendo un niño, encontró el poema en un libro infantil y nunca lo olvidó. Solo una vez (al final de *Infancia en Berlín hacia 1900*), al anticipar la muerte, intentó captar «toda su vida… cuando desfila, tal como se dice, ante los ojos del moribundo», y declaró quién era aquel que lo había aterrado cuando era tan pequeño y lo acompañaría hasta la muerte. [348] Su madre, al igual que otras miles de madres en Alemania, solía decir: «Ungeschickt lässt grüssen» («La torpeza te envía sus saludos») cuando ocurría una de las innumerables pequeñas catástrofes de la infancia. Y el niño sabía a qué se refería. La madre hablaba del «jorobadito», quien hacía que los objetos jugaran feas bromas a los niños; era él quien ponía el pie cuando uno se caía y el que te quitaba el objeto de las manos cuando se rompía en mil pedazos. Y después del niño vino el adulto que conocía aquello que el niño todavía ignoraba, es decir, que no había sido él quien había provocado al «pequeñito» al mirarlo (como si hubiese querido ser el niño que deseaba aprender qué era el temor)

sino que el jorobado lo había mirado y le había traído mala suerte. Pues «cualquiera a quien el hombrecito mira no presta atención; ni a sí mismo ni al hombrecito. Consternado, está ante una pila de escombros».

Gracias a la reciente publicación de sus cartas, ahora puede trazarse a grandes rasgos la historia de la vida de Benjamin; y sería muy tentador hacerlo como una secuencia de esas pilas de escombros, dado que casi no hay ninguna pregunta que él mismo no viera en esa forma. Pero el punto de la cuestión es que él conocía muy bien la misteriosa interacción, el lugar «donde coinciden la debilidad y el genio», que de manera tan brillante diagnosticó en Proust. También hablaba de sí mismo cuando, de total acuerdo, citó aquello que Jacques Rivière había dicho sobre Proust: «Murió de la misma inexperiencia que le permitió escribir sus obras. Murió de ignorancia… porque no sabía cómo encender un fuego o abrir una ventana» (*Una imagen de Proust*). Al igual que Proust, él también era incapaz de cambiar «las condiciones de su vida aun cuando estaban a punto de aplastarlo». (Con una precisión que hace pensar en un sonámbulo, su torpeza lo llevó al centro mismo de una desgracia, o allí donde se ocultaba algo parecido. Así, en el invierno de 1939-1940 el peligro de un bombardeo lo hizo tomar la decisión de abandonar París y huir a un lugar más seguro. Bien, ninguna bomba cayó en París aunque sí en Meaux, el lugar al que fue Benjamin, que era un punto de concentración de tropas y tal vez uno de los pocos lugares de Francia que resultó seriamente dañado durante aquellos meses de la guerra.) Pero, al igual que Proust, tenía todas las razones para bendecir la maldición y repetir la extraña plegaria al final del poema popular con el que cierra sus recuerdos de infancia:

Liebes Kindlein, ach, ich bitt,
Bet fürs bucklicht Männlein mit.

Oh, querido niño, te pido
que reces también por el hombrecito jorobado.

En retrospectiva, la inextricable red de mérito, grandes regalos, torpeza y desdicha en la que quedó atrapada su vida puede detectarse incluso en el primer golpe de suerte que abrió la carrera de Benjamin como escritor. A través de los buenos oficios de un amigo, pudo colocar su ensayo sobre *Las afinidades electivas* de Goethe en el *Neue Deutsche Beiträge* de Hofmannsthal (1924-1925). Este estudio, una obra maestra de la prosa alemana y aún de importancia única en el campo general de la crítica literaria alemana y en el campo especializado de las investigaciones sobre Goethe, ya había sido rechazado en varias ocasiones, por lo que la entusiasta aprobación de Hofmannsthal llegó en un momento en que Benjamin se encontraba desesperado por «hallar a alguien que lo aceptara». Pero ocurrió una desgracia decisiva que, al parecer, nunca fue comprendida del todo y que, en aquellas circunstancias, estaba necesariamente relacionada con esta oportunidad. La única seguridad material a la que podría haberlo llevado esta primera publicación fue la *habilitación,* el primer paso de la carrera universitaria para la que Benjamin se estaba preparando. Esto no le habría permitido mantenerse —los denominados *docentes privados* no recibían salario alguno—, pero tal vez habría inducido a su padre a mantenerlo hasta conseguir un puesto de profesor titular, ya que se trataba de una práctica común en aquellos días. Hoy nos resulta difícil comprender cómo él y sus amigos pudieron haber dudado de que una *habilitación* bajo la tutela de un profesor universitario no inusual pudiera terminar en una catástrofe. Si los señores de la comisión correspondiente declararon más tarde que no comprendieron una sola palabra del estudio *El origen del drama barroco alemán,* que Benjamin

había presentado, se les puede creer sin vacilar.[349] ¿Cómo iban a comprender a un escritor cuyo mayor orgullo residía en que «la escritura consistiera en su mayor parte en citas: la técnica de mosaico más extravagante que pueda imaginarse» y que ponía el mayor énfasis en los seis lemas que precedían el estudio: «Nadie… podía reunir unos lemas más raros o más preciosos». Era como si un verdadero maestro hubiera dado forma a un objeto único, solo para ponerlo a la venta en el centro comercial más cercano. En realidad, no hubo antisemitismo ni mala voluntad con respecto a un *outsider* —Benjamin se había graduado en Suiza durante la guerra y no era discípulo de nadie—, ni tampoco tenía que estar implicada la habitual sospecha académica ante cualquier cosa que no tuviera la garantía de ser mediocre.

Sin embargo —y aquí es donde entra en juego la mala suerte—, en la Alemania de la época había otras formas, y fue precisamente su ensayo sobre Goethe lo que arruinó la única oportunidad de Benjamin para una carrera universitaria. Como a menudo sucede con las obras de Benjamin, este estudio estaba inspirado por las polémicas y el ataque estaba dirigido contra el libro de Friedrich Gundolf sobre Goethe. La crítica de Benjamin era definitiva y, sin embargo, Benjamin podía haber esperado una mayor comprensión por parte de Gundolf, así como de otros miembros del círculo que rodeaba a Stefan George, un grupo cuyo mundo intelectual le había sido bastante familiar durante su juventud, que entonces era el «círculo gobernante»; y tal vez no hubiera necesitado ser miembro de este círculo para ganar su acreditación académica con el amparo de uno de estos hombres que, en esa época, comenzaban a hacerse un lugar cómodo en el mundo académico. Pero lo único que no debería haber hecho era organizar un ataque contra el miembro académico más prominente y capaz del círculo, de forma tan vehemente que todos sabrían, tal como lo explicó más adelante, que «tenía

tan poco que ver con el ámbito universitario… como con los monumentos erigidos por hombres como Gundolf o Ernst Bertram». Sí, así fue. Y la mala suerte de Benjamin consistió en haber anunciado esto al mundo antes de ser admitido en la universidad.[350]

Ahora bien, no se puede afirmar, ciertamente, que de manera consciente hiciera caso omiso de la precaución debida. Por el contrario, sabía que «la torpeza le envía sus saludos» y tomaba más precauciones que ningún otro que hubiera conocido. Sin embargo, su sistema de disposiciones contra posibles peligros, incluyendo la «cortesía china» mencionada por Scholem, invariablemente y de una forma extraña y misteriosa, no prestó atención al verdadero peligro, pues del mismo modo que abandonó la segura París para huir a la peligrosa Meaux al principio de la guerra —donde se encontraba el frente—, su ensayo sobre Goethe suscitó en él la del todo innecesaria preocupación de que Hofmannsthal pudiera tomarse a mal una observación crítica muy prudente acerca de Rudolf Borchardt, uno de los principales contribuyentes de su periódico. En cambio, solo esperaba cosas buenas por haber encontrado para este «ataque a la ideología de la escuela de George… ese lugar único donde les resultaría difícil ignorar la invectiva». De hecho, no les resultó nada difícil, pues nadie estaba más aislado que Benjamin ni tan completamente solo. Ni siquiera la autoridad de Hofmannsthal («el nuevo patrón», tal y como lo llamó Benjamin en su primera explosión de alegría) pudo alterar esta situación. Su voz casi no tenía importancia comparada con el verdadero poder de la escuela de George, un grupo influyente en el que, al igual que en todas las entidades de este tipo, solo contaba la alianza ideológica, dado que solo la ideología, no el rango ni la calidad, puede mantener unido a un grupo. A pesar de su pose de estar por encima de la política, los discípulos de George estaban tan familiarizados

con los principios básicos de las maniobras literarias como los profesores lo estaban con los fundamentos de la política académica o los escritores y periodistas con el abecedario que enseña que «una buena vuelta merece otra».

En cualquier caso, Benjamin no conocía el juego. Nunca supo cómo manejar estas cosas y nunca pudo moverse entre esta gente, ni siquiera cuando las «adversidades de la vida exterior que a veces provienen de todas partes, como los lobos» ya le habían dado alguna idea de las costumbres del mundo. Cada vez que trataba de ajustarse y de ser cooperativo para ganar un terreno firme bajo los pies, las cosas salían mal.

Nunca apareció impreso su importante estudio sobre Goethe desde el punto de vista del marxismo —a mediados de la década de 1920 estuvo a punto de unirse al Partido Comunista—, ni en la Gran Enciclopedia Rusa, para la cual había sido escrito, ni en la Alemania de la época. Klaus Mann, quien había encargado una revisión de *La ópera de los tres peniques* de Brecht para su revista *Die Sammlung*, le devolvió el manuscrito porque Benjamin había pedido doscientos cincuenta francos franceses (que entonces eran unos diez dólares) por él y Mann solo quería pagar ciento cincuenta. Su comentario acerca de la poesía de Brecht nunca apareció mientras vivía. Por último, surgieron serias dificultades con el Instituto de Investigaciones Sociales, que originalmente (y ahora otra vez) era parte de la Universidad de Frankfurt y que había emigrado a Estados Unidos y del cual Benjamin dependía financieramente. Sus guías espirituales, Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, eran «materialistas dialécticos» y, en su opinión, el pensamiento de Benjamin era «no dialéctico», se movía dentro de «categorías materialistas que no coincidían en absoluto con las marxistas», «carecía de mediación», por cuanto, en un ensayo sobre Baudelaire, había relacionado «ciertos elementos llamativos dentro de la superestructura… directamente, tal vez incluso de forma

casual, con los elementos correspondientes a la infraestructura». El resultado fue que el ensayo original de Benjamin «El París del Segundo Imperio en las obras de Baudelaire» no fue publicado, ni entonces en la revista del Instituto ni en la edición póstuma de dos volúmenes de sus obras. (Ahora se han publicado dos partes: «Der Flâneur» en *Die Neue Rundschau,* en diciembre de 1967, y «Die Moderne» en *Das Argument,* en marzo de 1968.)

Benjamin fue quizá el marxista más peculiar que produjo el movimiento, que, como Dios bien sabe, tuvo su buena parte de dificultades. El aspecto teórico que sin duda lo fascinaba era la doctrina de la superestructura, que Marx había bosquejado con brevedad, pero que luego asumió un papel desproporcionado en el movimiento cuando se unieron a él un número excesivamente grande de intelectuales y, por tanto, personas solo interesadas en la superestructura.

Benjamin utilizó esta doctrina solo como un estímulo heurístico-metodológico y apenas le interesaba su trasfondo histórico y filosófico. Lo que le fascinaba de la cuestión era que el espíritu y su manifestación material estaban tan íntimamente relacionados que parecía posible descubrir en todas partes las *correspondencias* de Baudelaire, que se clarificaban e iluminaban entre sí si se las correlacionaba de la forma debida, de modo que, por último, ya no requerían ningún comentario interpretativo o explicativo. Le interesaba la correlación entre una escena callejera, una especulación en el mercado de cambios, un poema o un pensamiento con la línea oculta que los mantenía unidos y le permitía al historiador o al filólogo reconocer que todos deben situarse en el mismo periodo. Cuando Adorno criticó la «amplia presentación de las actualidades» de Benjamin dio en el blanco, pues esto era lo que él estaba haciendo y lo que quería hacer. Muy influenciado por el surrealismo era el «intento de captar el retrato de la historia en las representaciones más

insignificantes de la realidad, sus fragmentos, tal como eran». Benjamin sentía pasión por las cosas pequeñas, incluso diminutas; Scholem habla sobre su ambición de lograr incluir cien líneas en la página común de un cuaderno y sobre su admiración por dos granos de trigo en la sección judía del Museo de Cluny «sobre los que un alma afín había inscrito el *Shemá Israel* completo». Para él, el tamaño de un objeto tenía una relación inversamente proporcional a su importancia. Y esta pasión, lejos de ser un vicio, derivaba directamente de la única visión del mundo que siempre tuvo una influencia decisiva sobre él, la convicción de Goethe sobre la real existencia de un *Urphänomen*, «un fenómeno arquetípico», una cosa concreta que se podía descubrir en el mundo de las apariencias, en el que la «significación» (*Bedeutung,* la palabra más propiamente goetheana, que es recurrente en las obras de Benjamin) y la apariencia, palabra y cosa, idea y experiencia, coincidirían. Cuanto más pequeño era el objeto, más parecía poder contener la forma más concentrada de todo lo demás; de ahí su deleite en esos dos granos de trigo que contenían todo el *Shemá Israel,* la esencia misma del judaísmo; la mínima esencia que aparecía en una entidad diminuta a partir de la cual, en ambos casos, se origina todo y que, sin embargo, en importancia no puede compararse con su origen. En otras palabras, aquello que fascinó profundamente a Benjamin desde un principio nunca fue una idea, sino siempre un fenómeno. «Lo que parece paradójico en todas las cosas, y que con justicia se llama hermoso, es el hecho de que lo parezcan», y esta paradoja —o, más sencillamente, la maravilla de la apariencia— siempre estuvo en el centro de sus preocupaciones.

Lo lejos que estaban estos estudios del marxismo y del materialismo dialéctico queda confirmado por su figura central, el *flâneur*;[351] siempre caminando sin rumbo fijo por entre la muchedumbre de las grandes ciudades, en

premeditado contraste con sus apresuradas y determinadas actividades, es a él al que las cosas se revelan en su significado secreto: «El verdadero cuadro del pasado *pasa rápidamente* ante él» («Tesis sobre el concepto de historia»), y solo el *flâneur* que pasea sin rumbo recibe el mensaje. Con gran perspicacia, Adorno señaló el elemento estático en Benjamin: «Para entender correctamente a Benjamin se debe sentir detrás de cada una de sus frases la conversión de la extrema agitación en algo estático; de hecho, la noción estática del movimiento mismo». Por supuesto que nada podía ser «menos dialéctico» que esta actitud en la que el «ángel de la historia» (en la novena de las tesis sobre el concepto de historia) no avanza dialécticamente hacia el futuro, sino que tiene la cara «vuelta hacia el pasado». «Con el rostro vuelto hacia el pasado, allí donde a nosotros se nos muestra una cadena de acontecimientos, él ve una única catástrofe que incesantemente acumula ruina tras ruina para arrojarlas a sus pies.» (Lo que, presumiblemente, significaría el final de la historia). «Bien quisiera él demorarse, despertar a los muertos y recomponer los pedazos, pero una tempestad arrecia desde el paraíso y se le enreda en las alas con tal fuerza que ya no puede cerrarlas. La tempestad le impulsa inexorablemente hacia el futuro, al que él no deja de darle la espalda mientras el montón de escombros crece hasta el cielo. A *esa* tempestad nosotros la llamamos Progreso.» En este ángel, que Benjamin vio en el *Angelus Novus* de Klee, el *flâneur* siente su transfiguración final, pues así como el *flâneur,* a través del *gestus* del caminar sin rumbo fijo, vuelve la espalda a la muchedumbre a pesar de que esta lo empuja y arrastra, el «ángel de la historia», que solo mira hacia las ruinas del pasado, es empujado hacia el futuro por la tormenta del progreso. Parece absurdo suponer que tal pensamiento se haya ocupado jamás de un proceso consistente, dialécticamente sensato y racionalmente explicable.

También debería ser evidente que este pensamiento no apuntaba y tampoco podía llegar a afirmaciones definitivas, de validez general, sino que estas fueron reemplazadas, tal como señala de forma crítica Adorno, «por afirmaciones metafóricas». En su interés por los hechos concretos y directamente demostrables, por acontecimientos singulares y ocurrencias cuya «significación» era manifiesta, Benjamin no se interesaba mucho en las teorías o «ideas» que de inmediato no adoptaran la forma externa más precisa imaginable. Para este modo de pensar complejo, aunque muy realista, la relación marxista entre superestructura e infraestructura se convirtió, en sentido preciso, en una relación metafórica. Si, por ejemplo —y sin duda esto se hallaría dentro del espíritu del pensamiento de Benjamin—, se rastrea el origen del concepto abstracto de *Vernunft* (razón) hasta el verbo *vernehmen* (percibir, oír), podría pensarse que una palabra de la esfera de la superestructura ha devuelto su infraestructura sensorial o, por el contrario, que un concepto ha sido transformado en metáfora, siempre que la «metáfora» sea entendida en su sentido original, no alegórico de *metapherein* (transferir), pues una metáfora establece una relación que se percibe sensualmente en su inmediatez y no requiere ninguna interpretación, mientras que una alegoría siempre procede de una noción abstracta y luego inventa algo palpable para representarla casi a voluntad. La alegoría debe ser explicada antes de que adquiera sentido, debe hallarse una solución al acertijo que presenta, de modo que la a menudo laboriosa interpretación de las figuras alegóricas siempre nos hace pensar en la solución de una adivinanza, aunque no se requiera más ingenio que en la representación alegórica de la muerte por un esqueleto. Desde Homero, la metáfora ha generado el elemento de lo poético que transmite la cognición; su uso establece las *correspondances* entre las cosas físicamente más remotas (como cuando en la *Ilíada* la lucha

del temor y el dolor en los corazones de los aqueos se corresponde con la lucha combinada de los vientos del norte y del oeste sobre las aguas oscuras; o cuando el acercamiento del ejército que avanza hacia la batalla, una línea detrás de otra, se corresponde con las olas del mar que, empujadas por el viento, nacen mar adentro, se acercan a la costa una tras otra e irrumpen en la arena con gran estruendo. Las metáforas son los medios por los cuales se logra manifestar de forma poética el carácter único del mundo. Lo que resulta tan difícil de comprender en Benjamin es que, sin ser poeta, *pensaba poéticamente* y, por tanto, consideraba la metáfora como el don más importante del lenguaje. La «transferencia» lingüística nos permite dar forma material a lo invisible —«Una poderosa fortaleza en nuestro Dios» [verso de una canción espiritual alemana del siglo XVII]— y así nos permite experimentarlo. No tenía problemas en comprender la teoría de la superestructura como la doctrina final del pensamiento metafórico (precisamente porque relacionaba la superestructura con la denominada infraestructura «material», que para él significaba la totalidad de los datos experimentados sensorialmente). Es evidente que lo fascinaba todo aquello que los otros calificaban como pensamiento «vulgar-marxista» o «no dialéctico».

Parece probable que a Benjamin, cuya existencia espiritual había sido formada e informada por Goethe, es decir, un poeta y no un filósofo, y cuyo interés se dirigía casi exclusivamente a poetas y novelistas, a pesar de haber estudiado filosofía, le resultara más fácil comunicarse con poetas que con teóricos, ya fueran dialécticos o metafísicos. Y no cabe duda de que su amistad con Brecht —una amistad única en la medida en que el poeta alemán más importante conoció al crítico más importante de la época, un hecho del que ambos eran conscientes— fue el segundo golpe de buena suerte en la vida de Benjamin. Pero no tardó en cargar con las

consecuencias más adversas; puso en contra suyo a los pocos amigos que tenía, puso en peligro su relación con el Instituto de Investigaciones Sociales, frente a cuyas «sugerencias» tenía buenas razones para mostrarse «dócil» y la única razón por la que no le costó su amistad con Scholem fue la lealtad y admirable generosidad de este con respecto a todo lo concerniente a su amigo. Tanto Adorno como Scholem culparon a la «desastrosa influencia» de Brecht (Scholem) del obvio uso no dialéctico que Benjamin hacía de las categorías marxistas, así como de su ruptura determinante con la metafísica;[352] y el problema era que Benjamin, por lo general inclinado a compromisos en su mayoría innecesarios, sabía y sostenía que su amistad con Brecht no solo constituía un límite absoluto de la docilidad, sino también de la diplomacia, pues «el hecho de estar de acuerdo con la producción de Brecht es uno de los puntos más importantes y estratégicos de toda mi postura». En Brecht halló un poeta de raros poderes intelectuales y, casi lo más importante para él en aquel entonces, alguien de izquierdas que a pesar de todas las habladurías sobre la dialéctica no era más pensador dialéctico que él y cuya inteligencia estaba muy cerca de la realidad. Con Brecht podía practicar lo que él mismo denominaba «pensamiento crudo» (*das plumpe Denken*): «Lo más importante es aprender a pensar crudamente. El pensamiento crudo es el pensamiento de los grandes», dijo Brecht, a lo que Benjamin agregó: «Hay mucha gente que tiene la idea de que un dialéctico es un amante de las sutilezas… Por el contrario, los pensamientos crudos deberían ser parte del pensamiento dialéctico porque no son otra cosa que la relación de la teoría con la práctica… un pensamiento debe ser crudo para entrar en su propia acción».[353] Pues bien, aquello que atraía a Benjamin hacia el pensamiento crudo puede que no fuera tanto la referencia a la práctica como a la realidad, y para él esta realidad se

manifestaba de forma más directa en los proverbios y modismos del lenguaje cotidiano. «Los proverbios son una escuela del pensamiento crudo», escribiría en el mismo contexto; y el arte de tomar el lenguaje proverbial e idiomático de forma literal le permitió —al igual que hizo Kafka, cuyas formas de expresión a menudo son claramente discernibles como una fuente de inspiración y proporcionan la clave a más de un «acertijo»— escribir una prosa de un encanto singular y de una encantada cercanía con la realidad.

Donde quiera que se mire en la vida de Benjamin se encuentra al pequeño jorobado. Mucho antes del comienzo del Tercer Reich ya le gastaba sus malvadas bromas haciendo que los editores que habían prometido a Benjamin una renta anual por leer manuscritos o editar una revista fueran a la bancarrota antes de que apareciera el primer número. Más adelante, el jorobado permitió que una magnífica colección de cartas alemanas, hecha con infinito cuidado y con los comentarios más maravillosos, fuese publicada (bajo el título *Deutsche Menschen* con el lema: «Von Ehre ohne Ruhm / Von Grösse ohne Glanz / Von Würde ohne Sold» («De honor sin fama / De grandeza sin esplendor / De dignidad sin paga»); pero luego se ocupó de que terminara en el sótano del editor suizo que se fue a la bancarrota en lugar de ser distribuida, tal como era la intención de Benjamin, quien firmó la selección con un seudónimo, en la Alemania nazi. Y la edición fue descubierta en este sótano en 1962, en el mismo momento en que una nueva edición acababa de ser publicada en Alemania. (También deberíamos culpar al jorobado de que a menudo las cosas que iban a terminar bien se presentaran con un feo aspecto. Este fue el caso de la traducción de *Anabase,* de St. John Perse, que Benjamin emprendió, considerando el trabajo de poca importancia porque, al igual que la traducción de

Proust, había sido un encargo de Hofmannsthal. La traducción no apareció en Alemania hasta después de la guerra; sin embargo, Benjamin le debió a ella su contacto con Leger, quien, al ser diplomático, pudo intervenir y persuadir al Gobierno francés para que evitara a Benjamin un segundo internamiento en Francia durante la guerra, un privilegio del que gozaban muy pocos refugiados.) Luego, después de las complicaciones, venía el «montón de escombros», el último de los cuales, antes de la catástrofe en la frontera española, fue la amenaza que intuyó, desde 1938, de que el Instituto de Investigaciones Sociales de Nueva York, el «único apoyo material y moral» de su existencia en París, lo iba a abandonar. «Las mismas circunstancias que ponen en peligro mi situación europea harán que me resulte imposible emigrar a Estados Unidos», escribió en abril de 1939, aún bajo el impacto del «golpe» de la carta de Adorno en la que rechazaba la primera versión del estudio sobre Baudelaire, en noviembre de 1938.

Es probable que Scholem esté en lo cierto cuando afirma que, junto con Proust, Benjamin era quien sentía la más íntima afinidad personal con Kafka entre los autores contemporáneos, y sin lugar a dudas Benjamin tenía «el campo de las ruinas y de la zona de desastre» de su propio trabajo en mente cuando escribió que «el entendimiento de la producción [de Kafka] requiere, entre otras cosas, el simple reconocimiento de que era un fracaso». Lo que Benjamin dijo sobre Kafka con tanta propiedad también se aplicaba a él mismo: «Son varias las circunstancias de este fracaso. Uno siente la tentación de decir: "una vez que estaba seguro del eventual fracaso, todo le salía bien, como en un sueño"». No necesitaba leer a Kafka para pensar como Kafka. Cuando «El fogonero» era todo lo que había leído de él, ya había citado la declaración de Goethe sobre la esperanza en su ensayo sobre *Las afinidades electivas*: «La esperanza pasó sobre sus cabezas

como una estrella que cae del cielo»; y la frase con la que termina este estudio parece haber sido escrita por el mismo Kafka: «Solo se nos ha dado la esperanza por el bien de aquellos que no la tienen».

El 26 de septiembre de 1940, Walter Benjamin, que estaba a punto de emigrar a Estados Unidos, se quitó la vida en la frontera franco-española. Hubo varias razones para ello. La Gestapo había confiscado su apartamento de París, que contenía su biblioteca (había logrado sacar la «mitad más importante» fuera de Alemania) y varios de sus manuscritos, y también tenía razones para estar preocupado por los otros que, gracias a los buenos oficios de Georges Bataille, habían sido colocados en la Bibliothèque Nationale antes de su huida de París a Lourdes, en la Francia desocupada.[354] ¿Cómo iba a vivir sin una biblioteca, cómo iba a ganarse la vida sin la extensa colección de citas y fragmentos que se encontraban entre sus manuscritos? Además, nada de Estados Unidos lo atraía, un lugar donde la gente, tal como solía decir, no hallaría para él otro uso que el de ser mostrado de un extremo al otro del país como el «último europeo». Pero la ocasión inmediata para el suicidio de Benjamin fue un inusual golpe de mala suerte. A través del armisticio acordado entre la Francia de Vichy y el Tercer Reich, los refugiados de la Alemania nazi —*les réfugiés provenant de l'Allemagne*, tal como se los llamaba de manera oficial en Francia— corrían el peligro de ser devueltos a Alemania, presuntamente solo si eran opositores políticos. Para salvar a esta categoría de refugiados —y debe señalarse que esta nunca incluyó la masa apolítica de judíos que luego resultó ser la que más peligro corrió—, Estados Unidos había distribuido un número de visados de emergencia a través de sus consulados en la Francia desocupada. Gracias a los esfuerzos del Instituto de Nueva York, Benjamin estuvo entre los primeros a la hora de recibir un visado en Marsella. Además, pronto obtuvo otro de

tránsito por España que le permitiría llegar a Lisboa y embarcarse allí en un buque. Sin embargo, no tenía un visado de salida de Francia, que entonces se requería y al que el Gobierno francés, ansioso por complacer a la Gestapo, les negaba invariablemente a los refugiados alemanes. Por lo general, esto no presentaba mayor dificultad, ya que había un camino bien conocido, relativamente corto y no demasiado duro para hacer a pie por las montañas hasta Portbou, que no era vigilado por la policía francesa de frontera. Sin embargo, para Benjamin, que sufría del corazón, hasta la menor caminata representaba un gran esfuerzo y debió de llegar en un estado de agotamiento extremo. El pequeño grupo de refugiados al cual se había unido llegó a la ciudad fronteriza con España para enterarse de que España había cerrado la frontera ese mismo día y de que los oficiales de frontera no reconocían los visados otorgados en Marsella. Se suponía que los refugiados debían regresar a Francia por el mismo camino al día siguiente. Durante la noche, Benjamin se quitó la vida, y como este suicidio causó gran impresión en los guardias fronterizos, permitieron a los demás refugiados continuar hasta Portugal. Pocas semanas después volvió a levantarse el embargo de los visados. Un día antes y Benjamin hubiese pasado sin ningún problema; un día después la gente de Marsella habría sabido que en ese momento era imposible atravesar España. Solo aquel día en particular era posible la catástrofe.

II. LOS TIEMPOS DE OSCURIDAD

> Cualquiera que no pueda arreglárselas con la vida mientras está vivo necesita una mano para disipar un poco la desesperación sobre su destino… pero con la otra mano puede apuntar

> aquello que ve entre las minas, pues ve más y diferentes cosas que los demás; después de todo, está muerto durante su propia vida y es el real sobreviviente.
>
> FRANZ KAFKA, *Diarios*
> 19 de octubre de 1921

> Al igual que alguien que se mantiene encima de una nave encaramándose a lo alto de un mástil que se está derrumbando. Pero desde allí, tiene la oportunidad de dar una señal para su rescate.
>
> WALTER BENJAMIN
> en una carta a Gerhard Scholem
> del 17 de abril de 1931

A menudo, una era marca con su sello de manera más visible a aquellos que menos influenciados se han visto por ella, aquellos que más alejados han estado y que, por esta razón, más han sufrido. Ese fue el caso de Proust, de Kafka, de Karl Kraus y de Benjamin. Sus gestos y la forma de poner la cabeza cuando escuchaba y hablaba; la forma en que se movía; sus modales, pero en particular su forma de hablar, desde la elección de las palabras hasta la forma de su sintaxis; por último, sus gustos idiosincrásicos: todo esto parecía tan anticuado, como si hubiese escapado del siglo XIX y entrado en el XX como quien es arrastrado hasta la costa de una isla desconocida. ¿Alguna vez se sintió cómodo en la Alemania del siglo XX? Hay razones para dudarlo. En 1913, cuando visitó Francia por primera vez siendo muy joven, después de unos días, las calles de París le resultaban «casi más familiares» que las familiares calles de Berlín. Incluso entonces pudo haber sentido, y por cierto que así sería veinte años después, que el viaje desde Berlín a París era más que nada un viaje en el tiempo: no de un país a otro, sino del siglo

XX al siglo XIX. Allí estaba la *nation par excellence* cuya cultura había determinado la Europa del XIX y para la cual Haussmann había reconstruido París, «la capital del siglo XIX», tal como la llamaba Benjamin. Este París todavía no era cosmopolita, pero sí profundamente europeo y, por tanto, se había ofrecido a todas las personas sin hogar como un segundo hogar desde mediados del siglo pasado. Ni la marcada xenofobia de sus habitantes ni el sofisticado hostigamiento de la policía local pudieron cambiar esto. Mucho antes de emigrar, Benjamin supo lo «excepcional que era establecer el tipo de contacto con un francés que le permitiera prolongar una conversación más allá del primer cuarto de hora». Más adelante, cuando vivía en París como refugiado, su nobleza innata le impidió convertir sus amistades distantes (entre las que estaba Gide) en conexiones más fuertes y buscar nuevos contactos. (Hace poco nos enteramos de que Werner Kraft lo llevó a ver a Charles du Bos, que era una especie de figura central para los emigrantes alemanes debido a su «entusiasmo por la literatura alemana». Werner Kraft tenía las mejores conexiones. ¡Qué ironía!) En su sorprendentemente sensata reseña de las obras y cartas de Benjamin, así como también de la literatura secundaria, Pierre Missac ha señalado lo mucho que debió de haber sufrido Benjamin porque no tuvo en Francia la «recepción» que se merecía.

No importaba lo irritante u ofensivo que todo esto hubiera sido, la ciudad lo compensaba todo. Sus bulevares, tal como los descubrió Benjamin en 1913, se veían formados por casas que «no parecen hechas para ser habitadas, sino que parecen paneles de piedra para que la gente camine entre ellas». Esta ciudad, alrededor de la cual todavía se puede viajar en círculo una vez pasadas las viejas entradas, ha permanecido tal como fueron las ciudades del medievo, rodeadas por murallas y protegidas del exterior: París era una ciudad interior, aunque

sin la estrechez de las calles medievales, con un espacio generosamente planeado y construido al aire libre como *intérieur* sobre el cual la bóveda del cielo se arqueaba como un techo majestuoso. «Lo más fino que hay aquí en cuanto al arte y toda actividad es que a los pocos remanentes de lo original y lo natural les dejan su esplendor». De hecho, los ayudan a adquirir nuevo brillo. Las fachadas uniformes que bordean las aceras como paredes interiores hacen sentir en esta ciudad físicamente más protegidos que en ninguna otra. Las arcadas que conectan los grandes bulevares y ofrecen protección de las inclemencias del tiempo ejercieron una fascinación tan profunda sobre Benjamin que llamó el proyecto de su mayor trabajo sobre el siglo XIX y su capital simplemente como *La obra sobre los pasajes* (*Passagenwerk*); y estos pasajes son como un símbolo de París, porque están dentro y fuera al mismo tiempo y así representan su verdadera naturaleza en su quintaesencia. En París un extranjero se siente como en casa porque puede vivir en la ciudad de la misma manera que lo hace entre sus cuatro paredes. Y así como uno vive en un apartamento y se lo hace cómodo al vivir en él en lugar de usarlo solo para dormir, comer y trabajar, se puede vivir en la ciudad paseando por sus calles sin intención ni propósito, con la vida asegurada por los innumerables cafés que bordean las calles y frente a los cuales desfila la vida urbana y se mueve el flujo de peatones. Hasta hoy, París ha sido la única de las ciudades importantes que puede recorrerse cómodamente a pie y, más que ninguna otra ciudad, tiene una vivacidad que depende de la gente que inunda sus calles; el moderno tránsito automovilístico pone en peligro su propia existencia y no solo por razones técnicas. El erial de un suburbio estadounidense o los distritos residenciales de varias ciudades, en los que toda la vida de la calle se desarrolla en la calzada y donde se puede caminar por las aceras, ahora reducidas a meros senderos, a lo largo de

kilómetros sin encontrar a otro ser humano, es lo opuesto de París. Lo que todas las demás ciudades parecen permitir de mala gana a la escoria de la sociedad —pasear sin rumbo, la *flânerie*—, las calles de París invitan a hacerlo. Así, desde el Segundo Imperio la ciudad ha sido el paraíso de todos aquellos que han necesitado vivir sin prisa, no perseguir ninguna carrera ni alcanzar objetivo alguno: el paraíso de los bohemios y no solo de artistas y escritores, sino también de todos aquellos que se han reunido alrededor de ellos porque no podían integrarse ya fuera política —al no tener hogar ni Estado— o socialmente.

Sin considerar este aspecto de la ciudad, que se convirtió en una experiencia decisiva para el joven Benjamin, es difícil comprender por qué el *flâneur* se convirtió en la figura principal de sus trabajos. Hasta qué punto este vagabundeo determinó el ritmo de su pensamiento se mostraba quizá de la manera más clara en las peculiaridades de su modo de andar, que Max Rychner describió como «un avanzar y detenerse al mismo tiempo, una extraña combinación de ambos».[355] Era el andar de un *flâneur,* y resultaba tan llamativo porque, al igual que el dandi o el esnob, el *flâneur* tuvo su hogar en el siglo XIX, una época de seguridad en la que los hijos de las familias de clase media alta tenían asegurados unos ingresos sin tener que trabajar, de modo que no tenían razón alguna para apresurarse. Y así como la ciudad le enseñó a Benjamin la *flânerie,* el secreto estilo decimonónico del andar y del pensar también despertó en él un sentimiento natural por la literatura francesa, lo cual lo alejó casi irrevocablemente de la vida intelectual alemana. «En Alemania me siento bastante aislado en mis esfuerzos e intereses entre los de mi generación, mientras que en Francia hay ciertas fuerzas —los escritores Giraudoux y, en particular, Aragón; el movimiento surrealista— en las que veo funcionar aquello que también me ocupa a mí», le escribió a Hofmannsthal en 1927, cuando,

de regreso de un viaje a Moscú y convencido de que los proyectos literarios bajo la bandera comunista eran irrealizables, comenzaba a consolidar su «posición en París». (Ocho años antes había mencionado la «increíble sensación de parentesco» que Péguy había inspirado en él: «Ningún trabajo escrito me ha afectado de manera tan íntima ni me ha dado este sentido de comunión».) Pues bien, no logró consolidar nada y el éxito habría sido difícil de obtener. Solo en el París de posguerra pudieron los extranjeros —supuestamente así se denomina en París, incluso en la actualidad, a todo aquel que no ha nacido en Francia— ocupar «posiciones». Por otra parte, Benjamin se vio forzado a una posición que en realidad no existía en parte alguna, la cual de hecho no pudo ser identificada ni diagnosticada como tal sino hasta mucho después. Era la posición en «lo alto del mástil», desde la que podían observarse mejor los tiempos tormentosos que desde un puerto seguro, a pesar de que las señales de «naufragio» de este hombre, que no había aprendido a nadar a favor ni contra la corriente, apenas se percibían: ni por parte de aquellos que nunca se habían expuesto a estos mares ni por aquellos que eran capaces de moverse incluso en este elemento.

Visto desde fuera, parecía la posición del escritor independiente que vive de su pluma, pero, tal como al parecer solo Max Rychner fue capaz de observar, lo hacía de «forma peculiar», pues «sus publicaciones no eran muy frecuentes» y «nunca fue demasiado claro […] hasta qué punto pudo contar con otros recursos». Las sospechas de Rychner estaban del todo justificadas. No solo había «otros recursos» a su disposición antes de la emigración, sino que detrás de la fachada de escritor independiente llevaba una vida bastante libre, aunque siempre en peligro, de *homme de lettres* cuyo hogar estaba constituido por una biblioteca que había sido reunida con extremo cuidado, pero que de ninguna manera

funcionaba como herramienta de trabajo; consistía en tesoros cuyo valor, como a menudo solía repetir Benjamin, quedaba probado por el hecho de que no había leído los libros; una biblioteca abocada a no ser útil ni a estar al servicio de profesión alguna. Una existencia de este tipo era algo desconocido en Alemania, e igualmente desconocida era la ocupación que Benjamin derivaba de ella para poder subsistir: no se trataba de la ocupación del historiador y erudito literario con el número requerido de gruesos volúmenes, sino de la de crítico y ensayista que consideraba hasta el ensayo como demasiado extenso y que habría preferido el aforismo si no le hubiesen pagado por línea. Por cierto, no se le escapaba que sus ambiciones profesionales apuntaban a algo que, de hecho, no existía en Alemania, donde, a pesar de Lichtenberg, Lessing, Schlegel, Heine y Nietzsche, nunca se habían apreciado los aforismos y la gente consideraba la crítica como algo subversivo que solo podía llegar a disfrutarse en la sección cultural de un periódico. No fue por accidente que Benjamin eligió el francés para expresar su ambición:

Le but que je m'avais proposé […] C'est d'être considéré comme le premier critique de la littérature allemande. La difficulté c'est que, depuis plus de cinquante ans, la critique littéraire en Allemagne n'est plus considérée comme un genre sérieux. Se faire une situation dans la critique, cela… veut dire: la recréer comme genre. («El objetivo que me había puesto […] es ser considerado como el primer crítico de literatura alemana. El problema es que, durante más de cincuenta años, la crítica literaria no ha sido considerada un género serio en Alemania. Crear un lugar en la crítica para uno mismo significa recrearla como género.»)

No cabe ninguna duda de que Benjamin debía esta elección de su profesión a las tempranas influencias francesas, a la proximidad del gran vecino situado al otro lado del Rin que le inspiraba una íntima sensación de afinidad. Sin embargo, es mucho más sintomático que hasta esta selección de la profesión estuviera en realidad motivada por los tiempos

difíciles y las penurias financieras. Si se quiere expresar la «profesión» para la cual se había preparado de forma espontánea, aunque tal vez no se buscara así, en categorías sociales, hay que remontarse a la Alemania wilhelminiana donde creció y donde tomaron forma sus primeros planes para el futuro. En este sentido, podría decirse que Benjamin no se preparó para otra cosa que la «profesión» de coleccionista privado y erudito independiente, lo que entonces se denominaba *Privatgelehrter*. En las circunstancias de la época, sus estudios, que había comenzado antes de la Primera Guerra Mundial, solo podrían haber terminado con una carrera universitaria, pero los judíos no bautizados aún estaban excluidos de tales carreras, como también de las de la Administración pública. A dichos judíos se les permitía la *habilitación* (para la docencia) y, como máximo, podían alcanzar el rango de un *Extraordinarius* sin salario; era una carrera que presuponía, en lugar de proporcionarlos, ingresos asegurados. El doctorado que Benjamin decidió seguir solo por «consideración a mi familia» y su posterior intento de *habilitación* representaban propósitos que habían de servir para que su familia pusiera dichos ingresos a su disposición.

Tal situación cambió de forma abrupta después de la guerra: la inflación había empobrecido, e incluso desposeído, a gran número de burgueses y, en la República de Weimar, la carrera universitaria quedó abierta incluso para los judíos sin bautizar. La desafortunada historia de la *habilitación* demuestra claramente que el joven Benjamin tuvo en cuenta estas circunstancias alteradas y que siguió dominado por las ideas de preguerra en todos los asuntos financieros, pues desde el comienzo la intención de su *habilitación* solo había sido la de llamar «al orden» a su padre, proporcionando «evidencia de reconocimiento público», además de hacer que otorgara a su hijo, que por entonces tenía unos treinta años, un ingreso adecuado y —podría agregarse— de acuerdo con

su posición social. En ningún momento, ni siquiera cuando se acercó a los comunistas, dudó, a pesar de los conflictos con sus padres, de su derecho a dicha subvención o de que el hecho de que le exigieran que «trabajara para ganarse la vida» resultaba «incalificable». Cuando más tarde su padre le dijo que no aumentaría el estipendio que de todas formas le pasaba cada mes, aunque su hijo lograra la *habilitación,* acabó con toda la base de los propósitos de Benjamin. Hasta la muerte de sus padres, en 1930, Benjamin pudo resolver el problema de su subsistencia mudándose a la casa paterna, viviendo allí primero con su familia (tenía esposa y un hijo) y, tras su separación (que se produjo pronto), solo. (No se divorció hasta 1930.) Es obvio que esta situación lo hizo sufrir mucho, pero también es evidente que Benjamin nunca consideró otra solución. Asimismo, resulta sorprendente que a pesar de sus constantes problemas financieros lograra ir aumentando su biblioteca a lo largo de los años. Su único intento de negarse esta cara pasión —visitaba las grandes casas de subastas al igual que otros frecuentan los casinos de juego— y su determinación de llegar a vender algo «en caso de una emergencia» provocaron que se sintiera obligado a «acallar el dolor de esta determinación» realizando nuevas adquisiciones; y el único intento comprobable de acabar con la dependencia económica de su familia terminó con la propuesta de que su padre le diera de inmediato «los fondos que le permitieran comprar una participación de una librería de segunda mano». Este fue el único empleo remunerado que Benjamin consideró en toda su vida. Y, por supuesto, nada de esto llegó a funcionar.

A la vista de la realidad de la Alemania de la década de 1920 y de la certeza de Benjamin de que jamás se ganaría la vida con la pluma («hay lugares en los que puedo ganar un mínimo y lugares donde puedo vivir con un mínimo, pero no un lugar donde pueda hacer ambas cosas», toda su actitud

puede parecernos imperdonablemente irresponsable. Sin embargo, nada tenía que ver con la irresponsabilidad. Lo razonable es pensar que tan difícil puede ser para los ricos que se han vuelto pobres creer en su pobreza como para los pobres que se han vuelto ricos creer en su riqueza; los primeros parecen llevados por un atolondramiento del cual son del todo inconscientes y los segundos parecen poseídos por una miseria que en realidad constituye el viejo temor arraigado de lo que pueda acarrear el día siguiente.

Además, en su actitud ante los problemas financieros, Benjamin no era ni mucho menos un caso aislado. Era algo típico de toda una generación de intelectuales judíos alemanes, a pesar de que es probable que ningún otro tuviera tan mala suerte como él. Su base era la mentalidad de los padres, hombres de negocios de éxito que no tenían una opinión muy alta de sus propios logros y cuyo sueño consistía en que sus hijos estuvieran destinados a cosas mejores. Se trataba de la versión secularizada de la antigua creencia judía de que aquellos que «aprenden» (la Torá o el Talmud, es decir, la ley divina) conforman la verdadera élite y no deberían ocuparse de algo tan vulgar como hacer dinero o trabajar para obtenerlo. Esto no significa que en esta generación no se hayan producido conflictos entre padres e hijos; por el contrario, la literatura de la época está llena de ellos, y si Freud hubiese vivido y llevado a cabo sus investigaciones en un país y en una lengua diferentes del medio judío alemán que le proporcionaban sus pacientes, jamás habríamos oído hablar del complejo de Edipo.[356] Pero, como regla general, estos conflictos se solucionaban cuando los hijos afirmaban ser genios o, como en el caso de varios comunistas procedentes de casas pudientes, ser devotos del bienestar de la humanidad (en todo caso, aspirar a cosas más elevadas que al hecho de hacer dinero) y los padres aceptaban de buen grado esta excusa como válida para que no

se ganaran la vida. Allí donde no se hacían o reconocían estas pretensiones ocurría la catástrofe. Benjamin fue uno de estos casos: su padre nunca reconoció sus pretensiones y sus relaciones eran pésimas. Otro de estos casos fue el de Kafka, quien —tal vez porque en realidad era una especie de genio— no tenía la manía de genio de su medio, nunca afirmó ser un genio y aseguraba su independencia financiera con un trabajo ordinario en la oficina de subsidios de los trabajadores de Praga. (Las relaciones con su padre también eran malas, pero por razones diferentes.) Sin embargo, en cuanto Kafka ocupó esta posición empezó a ver en ella «un comienzo para suicidios», como si estuviese obedeciendo una orden que dijera: «Debes ganarte tu propia tumba». De todas maneras, para Benjamin el estipendio mensual siguió siendo la única forma de ingreso posible y, a fin de poder recibirlo después de la muerte de sus padres, estaba dispuesto, o creía estarlo, a hacer muchas cosas: estudiar hebreo por trescientos marcos al mes si los sionistas creían que serviría para algo o pensar de forma dialéctica, con todos los accesorios que ello implicara, por mil francos franceses si no había otra manera de tratar con los marxistas. El hecho de que, a pesar de estar deprimido y sin nada, nunca hiciera estas cosas resulta admirable, así como la paciencia infinita con la que Scholem, quien había realizado muchos esfuerzos con el objetivo de conseguirle a Benjamin un estipendio de la Universidad de Jerusalén para estudiar hebreo, se permitió verlo postergado durante años. Nadie estaba preparado para sostenerlo en la única «posición» para la que había nacido, la de *homme de lettres,* una posición de la que ni los sionistas ni los marxistas fueron o pudieron haber sido conscientes.

Hoy un *homme de lettres* nos parece una figura marginal e inocua, como si en realidad pudiera ser comparado con la del *Privatgelehrter,* que siempre tuvo un toque de comicidad. Benjamin, que se sentía tan cerca de los franceses que su

lengua se convirtió en «una especie de coartada» para él, para su existencia, quizá conociera el origen del *homme de lettres* en la Francia prerrevolucionaria y también su extraordinaria carrera en la Revolución francesa. En contraste con los últimos escritores y literatos, los *écrivains et littérateurs,* como hasta el mismo Larousse define a los *hommes de lettres,* estos hombres, como si vivieran en el mundo de la palabra escrita e impresa, estaban rodeados de libros y no se sentían obligados ni tenían deseos de escribir y leer de manera profesional para ganarse la vida. A diferencia de la clase de intelectuales que ofrecen sus servicios ya sea al Estado, como expertos, especialistas y funcionarios, ya sea a la sociedad, por diversión e instrucción, los *hommes de lettres* siempre lucharon por mantenerse apartados del Estado y de la sociedad. Su existencia material se basaba en un ingreso sin trabajo, y su actitud intelectual en su rechazo total a ser integrados tanto política como socialmente. En función de esta doble independencia podían adoptar esa actitud de desdén superior que dio origen a las despreciativas percepciones de La Rochefoucauld sobre la conducta humana, la mundana sabiduría de Montaigne, la mordacidad aforística del pensamiento de Pascal y la audacia y liberalidad de las reflexiones políticas de Montesquieu. No me corresponde discutir aquí las circunstancias que terminaron por convertir a los *hommes de lettres* en los revolucionarios del siglo XVIII ni la forma en que sus sucesores de los siglos XIX y XX se dividieron, por un lado, en la clase de los «refinados» y, por otro, en la de los revolucionarios profesionales. Menciono dichos antecedentes históricos solo porque, en Benjamin, el elemento de la cultura se combinó de manera muy singular con el elemento de lo revolucionario y lo rebelde. Fue como si, poco antes de su desaparición, la figura del *homme de lettres* estuviera destinada a mostrarse en todas sus posibilidades, a pesar de que —o tal vez debido a que— había

perdido su base material de un modo tan catastrófico, de manera que la pasión puramente intelectual que hacía a esta figura tan adorable podría desplegarse en sus posibilidades más impresionantes y reveladoras.

Por cierto, no eran pocas las razones para rebelarse contra sus orígenes, el ambiente de la sociedad germano-judía en la Alemania imperial donde creció Benjamin; tampoco faltaban justificaciones para adoptar una posición en contra de la República de Weimar, donde se negó a ejercer una profesión. En *Infancia en Berlín hacia 1900,* Benjamin describe su casa como «un mausoleo prometido desde hace mucho para mí». Su padre era anticuario y comerciante de arte; la familia era rica y asimilada; uno de sus abuelos era ortodoxo y el otro pertenecía a la congregación de la Reforma. «En mi niñez era prisionero del nuevo y viejo Occidente. En aquellos días mi clan vivía en estos dos distritos con una actitud que era mezcla de obstinación y de confianza en sí mismos, convirtiéndolos en un gueto que consideraban como su feudo». La obstinación era con respecto al hecho de ser judíos; solo esta los hacía aferrarse a ello. La confianza en sí mismos se inspiraba en su posición en el medio no judío donde habían logrado algo. Lo que habían conseguido se mostraba los días que había invitados. En dichas ocasiones se abría el aparador, que parecía ser el centro de la casa y, por tanto, «con buena razón se asemejaba a las montañas del templo», y entonces era posible «hacer alarde de aquellos tesoros con los que les gusta a los ídolos estar rodeados». Entonces aparecían «todas las piezas de plata de la casa» y, cuando observaba las largas, interminables hileras de cucharas de café o cuchillos, cuchillos para fruta o tenedores para ostras, «la alegría de esta profusión luchaba con el temor de que aquellos a quienes se esperaba en la casa parecieran iguales, tal como lo hacía nuestra platería». Incluso el niño se daba cuenta de que algo estaba mal, y no solo porque hubiera

gente pobre («Los pobres, para los niños ricos de mi edad, solo existían como mendigos; y fue un gran adelanto en mi comprensión cuando por primera vez sufrí la pobreza en la ignominia de un trabajo pobremente remunerado»), sino porque la «obstinación» dentro y la «confianza en sí mismos» fuera producían una atmósfera de inseguridad y confianza en sí mismos que en absoluto resultaba apropiada para la crianza de los niños. Esto no solo fue una realidad de Benjamin, de Berlín oeste o de Alemania. Con qué pasión trató Kafka de convencer a su hermana de que colocara a su hijo de diez años en una escuela pupilo, para salvarlo de la «mentalidad especial particularmente virulenta entre los judíos de Praga y que no puede ser mantenida a distancia de los niños… esta mentalidad sucia, mezquina y artificiosa».

El problema de entonces era el mismo que desde la década de 1870 o 1880 había sido denominado «la cuestión judía» y solo existía de esa forma en la Europa central de habla alemana de esas décadas. En la actualidad, la cuestión ha sido barrida por la catástrofe del pueblo judío europeo y se ha olvidado con justicia, a pesar de que en ocasiones se la puede encontrar formando parte del lenguaje de la antigua generación de sionistas alemanes cuyos hábitos de pensamiento derivan de las primeras décadas de este siglo. Además, nunca fue otra cosa que la preocupación de la *intelligentsia* judía y carecía de importancia para la mayoría de los judíos de Europa central. Para los intelectuales, sin embargo, tenía mucha importancia, porque su condición de judíos, que apenas desempeñaba algún papel en su régimen espiritual, determinaba su vida social en un grado extraordinario y, por tanto, se presentaba ante ellos como una cuestión moral de primer orden. En esta forma moral, la cuestión judía marcó, según palabras del propio Kafka: «La terrible condición interior de estas generaciones». No importa lo insignificante que pueda parecernos este problema en

comparación con lo que sucedió después; no podemos pasarlo por alto aquí, como tampoco podemos comprender a Benjamin, a Kafka o a Karl Kraus sin tenerlo en cuenta. Por cuestiones de simplicidad plantearé el problema exactamente como fue planteado y discutido interminablemente entonces, a saber, en un artículo llamado «Monte Parnaso judío alemán» (*Deutsch-jüdischer Parnass*) que causó un gran revuelo cuando Moritz Goldstein lo publicó en 1912 en la distinguida revista *Der Kunstwart*.

Según Goldstein, el problema tal como lo vivía la intelectualidad judía tenía un doble aspecto: el medio no judío y la sociedad judía asimilada, y, desde su punto de vista, era irresoluble. Con respecto al medio no judío, «Nosotros los judíos administramos la propiedad intelectual de un pueblo que nos niega el derecho y la capacidad de hacerlo». Y además: «Es fácil demostrar lo absurdo de los argumentos de nuestros adversarios y probar que su enemistad carece de fundamento. ¿Qué se ganaría con esto? Que su odio sea *genuino*. Cuando se hayan rebatido todas las calumnias, rectificado todas las distorsiones, rechazado todos los juicios falsos sobre nosotros, quedará la antipatía como algo innegable. Quien no se dé cuenta de esto no tiene remedio». La imposibilidad de darse cuenta de esto se consideraba algo insoportable por parte de la sociedad judía, cuyos representantes deseaban, por un lado, seguir siendo judíos y, por otro, no deseaban reconocer su judaísmo: «Les inculcaremos abiertamente el problema que están eludiendo. Los forzaremos a aceptar su judaísmo o a hacerse bautizar». Pero aunque esto tuviera éxito, aun si la mendacidad de este medio pudiera ser expuesta y rehuida… ¿Qué se lograría con ello? Un «salto hacia la literatura hebrea moderna» resultaba imposible para la generación del momento. Por tanto, «nuestra relación con Alemania es de amor no correspondido. Seamos por fin lo suficientemente hombres

para arrancar de nuestros corazones a los seres amados… He especificado lo que *debemos* hacer; también he especificado por qué *no podemos* hacerlo. Mi intención era señalar el problema. No es mi culpa no conocer la solución». (Herr Goldstein resolvió el problema seis años después cuando se convirtió en el responsable cultural del *Vossische Zeitung.* ¿Y qué otra cosa podía haber hecho?)

Uno podía librarse de Moritz Goldstein diciendo, simplemente, que este reproducía lo que Benjamin en otro contexto denominaba «la mayor parte de la ideología *vulgar* antisemita, así como también sionista», si no se encontraba en Kafka, a un nivel mucho más serio, una formulación similar del problema y la misma confesión de su irresolubilidad. En una carta a Max Brod sobre los escritores judío-alemanes afirmó que la cuestión judía o «la desesperación sobre esta era su inspiración, una inspiración tan respetable como cualquier otra pero, vista más de cerca, cargada con angustiantes peculiaridades. Por una razón, que motivaba su desesperación, no podía ser literatura alemana, aunque lo pareciera superficialmente», porque el problema no era un problema alemán. De modo que vivían entre «tres imposibilidades… la imposibilidad de no escribir», pues solo podían librarse de su inspiración al escribir; «la imposibilidad de escribir en alemán», Kafka consideraba su uso de la lengua alemana como la «usurpación abierta o encubierta de una propiedad ajena, que no ha sido adquirida sino robada, rápidamente (relativamente) adoptada, y que sigue siendo la posesión de otro aun si no puede señalarse un solo error lingüístico; y, por último, «la imposibilidad de escribir de forma diferente», dado que no había ninguna otra lengua disponible. «Hasta podría agregarse una cuarta imposibilidad», a tenor de la conclusión de Kafka, «la imposibilidad de escribir, pues esta desesperación no podía mitigarse a través de la escritura», tal como hacen

habitualmente los poetas, para quienes un dios ha declarado cuánto sufren y qué soportan los hombres. Más bien, aquí la desesperación se ha convertido en «un enemigo de la vida y de la escritura; escribir aquí no era más que una moratoria, tal como lo es para alguien que escribe su última voluntad y testamento antes de ahorcarse.

No hay nada más fácil que demostrar que Kafka estaba equivocado y que su propia obra, que utiliza la prosa alemana más pura del siglo, es la mejor refutación de sus puntos de vista. Pero dicha demostración, además de ser de mal gusto, es del todo superflua puesto que el mismo Kafka era perfectamente consciente de ello —«Cuando escribo una frase de manera indiscriminada», anotó una vez en su diario, «ya es perfecta»—, así como el único en saber que *mauscheln* (hablando en un alemán «yidisizado»), a pesar de ser despreciado por todos los de habla alemana, judíos o no, tenía un lugar legítimo en la lengua alemana, por no ser otra cosa que uno de los numerosos dialectos alemanes. Y como, de manera acertada, pensaba que «dentro de la lengua alemana, solo están vivos los dialectos y, además de ellos, solo el alemán literal más personal», naturalmente, no era menos legítimo cambiar al alemán literal desde el *mauscheln,* o «yidis», que desde el bajo sajón o desde el alamán. Si se leen los comentarios de Kafka acerca de los grupos de actores judíos que tanto le fascinaban, resulta evidente que aquello que lo atraía era más la vivacidad del lenguaje y los gestos que los elementos específicamente judíos.

En la actualidad, es obvio que nos resulta difícil comprender estos problemas o tomarlos demasiado en serio, puesto que es casi demasiado fácil malinterpretarlos y desecharlos como una mera reacción a las tendencias antisemitas y, por tanto, como una expresión de odio a uno mismo. Pero nada sería más erróneo cuando se trata de hombres de la talla humana y el rango intelectual de Kafka,

Kraus y Benjamin. Lo que confería a sus críticas su amarga agudeza nunca era el antisemitismo como tal, sino la reacción que provocaba en la clase media judía, con la cual no se identificaban los intelectuales. Incluso aquí la cuestión no residía en la frecuente actitud de disculpa del judaísmo oficial, con el cual los intelectuales apenas tenían contacto alguno, sino en la mentirosa negación de la existencia misma del muy difundido antisemitismo, del aislamiento frente a la realidad organizado con todos los artificios de la autodecepción de la burguesía judía, un aislamiento que para Kafka —y no solo para él— incluía el distanciamiento a menudo hostil con respecto a los grupos judíos denominados *Ostjuden* (judíos de Europa oriental), a quienes acusaban de antisemitismo, aunque se sabía que no era cierto. El factor decisivo en todo esto fue la pérdida de la realidad, ayudada por la riqueza de estas clases. Kafka escribió: «Entre los pobres, el mundo, el alboroto del trabajo, por así decirlo, entra irresistiblemente en las chozas… y no permite que se genere ese aire agobiante, contaminado y consumidor de niños de los salones familiares agradablemente amueblados». Lucharon contra la sociedad judía porque no les permitía vivir en el mundo tal como era, sin ilusiones, como, por ejemplo, estar preparados para el asesinato de Walther Rathenau (en 1922); para Kafka era «incomprensible que lo hubiesen dejado vivir tanto tiempo». [357] Lo que por fin determinaría la gravedad del problema fue el hecho de que no se manifestó solo, o incluso principalmente, como una ruptura entre la generación de la cual uno podía haber escapado abandonando el hogar y la familia. Solo para unos pocos escritores judíoalemanes el problema se presentó de esta forma, y estos pocos estaban rodeados por todos los demás que ya habían sido olvidados pero de quienes se distinguen con claridad en la actualidad cuando la posteridad ha resuelto la pregunta de quién es quién. (Benjamin escribió: «Su función política no es

establecer partidos, sino camarillas; su función literaria no es producir escuelas, sino modas, y su función económica no es poner productores en el mundo, sino agentes. Agentes que saben cómo gastar su pobreza como si fuera riqueza y que se divierten a lo grande con su vacuidad. Uno no podría establecerse con mayor comodidad en una situación incómoda».[358]) Kafka, quien ejemplificó esta situación en la carta antes mencionada con las «imposibilidades lingüísticas», agregando que también «podían llamarse de forma muy diferente», apuntaba a una «clase media lingüística» entre lo que era el dialecto del proletariado y la prosa de la clase alta: «No son más que cenizas a las que se les puede dar una apariencia de vida únicamente por medio de las más que ávidas manos judías que las van revolviendo». Casi no hace falta agregar que la gran mayoría de intelectuales judíos pertenecían a esta «clase media»; según Kafka, constituían «el infierno de las letras judío-alemanas», en el que dominaba Karl Kraus como «el gran regente y supervisor», sin darse cuenta de hasta qué punto «él mismo pertenecía a aquellos que debían ser corregidos dentro de este infierno». Resulta patente que estas cosas se puedan ver de una manera bastante diferente desde una perspectiva no judía cuando en uno de los ensayos de Benjamin se lee lo que Brecht dijo sobre Karl Kraus: «Cuando la época murió por su propia mano, él era esa mano».

Para los judíos de esa generación (Kafka y Moritz Goldstein eran unos diez años mayores que Benjamin), las formas de rebelión disponibles eran el sionismo y el comunismo, y es notable que sus padres a menudo condenaran la rebelión sionista con más amargura que la comunista. Ambas constituían vías de escape de la ilusión a la realidad, de la mendacidad y la decepción de sí mismo a una existencia honesta. Pero esto solo es su apariencia vista de manera retrospectiva. En la época en que Benjamin intentó

adoptar primero un sionismo del que no estaba muy convencido y después un comunismo en el que, en el fondo, tampoco creía, estas dos ideologías se hallaban enfrentadas con extrema hostilidad: los comunistas difamaban a los sionistas como judíos fascistas[359] y los sionistas llamaban a los jóvenes judíos comunistas «asimilacionistas rojos». De manera notable y tal vez única, Benjamin mantuvo ambos caminos abiertos durante años; así, insistió en considerar el camino a Palestina mucho después de volverse marxista, sin permitir que lo convencieran las opiniones de sus amigos de orientación marxista, entre ellos y en especial los judíos. Esto demuestra a las claras qué poco le interesaba el aspecto «positivo» de cualquiera de estas ideologías, y también que aquello que le importaba en ambos casos era el factor «negativo» de la crítica a las condiciones existentes, una salida fuera de las ilusiones burguesas y la falta de veracidad, una posición fuera del *establishment* literario y académico. Era bastante joven cuando adoptó esta actitud crítica, tal vez sin sospechar a qué grado de aislamiento y soledad lo llevaría. Así leemos, por ejemplo, en una carta escrita en 1918 que Walther Rathenau, al pretender representar a Alemania en los asuntos exteriores, y Rudolf Borchardt, pretendiendo una posición similar con respecto a los asuntos espirituales de Alemania, tenían en común la «*voluntad* de mentir», «la mendacidad objetiva».[360] Ninguno de los dos quería «servir» a una causa por medio de sus trabajos —en el caso de Borchardt, «los recursos espirituales y lingüísticos del pueblo»; en el de Rathenau, la nación—, sino que ambos utilizaban estos y sus talentos como «un medio soberano al servicio de una absoluta voluntad de poder». Además, estaban los *littérateurs* que ponían sus dones al servicio de una carrera y una posición social: «Ser un *littérateur* significa vivir bajo el signo del mero intelecto, así como la prostitución significa vivir bajo el signo del mero sexo». Así como una prostituta traiciona el amor

sexual, un *littérateur* traiciona la mente, y fue esta traición mental lo que los judíos no pudieron perdonar a sus colegas de la vida literaria. En la misma línea, Benjamin escribió cinco años más tarde —un año después del asesinato de Rathenau— a un íntimo amigo alemán: «En la actualidad los judíos arruinan la mejor causa alemana que defienden públicamente, porque su declaración pública es necesariamente venal (en un sentido más profundo) y no pueden aducir pruebas de su autenticidad». Luego agregó que solo las relaciones «privadas, casi secretas entre alemanes y judíos» eran legítimas, mientras que «todo lo relativo a las relaciones entre judíos y alemanes que opera en público produce daño». En estas palabras había mucha verdad. Escritas desde la perspectiva de la cuestión judía de la época, proporcionan evidencias de la oscuridad de un periodo en el que bien se podía afirmar: «La luz de lo público lo oscurece todo» (Heidegger).

Ya en 1913, Benjamin juzgó la posición del sionismo «como una posibilidad y por tanto tal vez un compromiso necesario» en el sentido de esta rebelión doble contra el hogar paterno y la vida literaria judío-alemana. Dos años más tarde conoció a Gerhard Scholem y en él encontró por primera y única vez el «judaísmo en forma viva»; poco después comenzó esa curiosa e interminable consideración, que se extendió durante un periodo de casi veinte años, de la emigración a Palestina. «En ciertas y de ninguna manera imposibles condiciones estoy dispuesto, si no determinado [a ir a Palestina]. Aquí en Austria los judíos (los decentes, los que no hacen dinero) no hablan de otra cosa.» Esto lo escribió en 1919, pero al mismo tiempo consideraba dicho plan como un «acto de violencia», irrealizable a menos que llegara a ser necesario. Cada vez que surgía tal necesidad financiera o política, volvía a sopesar el proyecto y no se marchaba. Resulta difícil decir si seguía considerándolo en serio después

de la separación de su esposa, que provenía de un medio sionista, pero es cierto que incluso durante su exilio en París anunció que podría ir a «Jerusalén en octubre o noviembre, después de terminar de manera más o menos definitiva mis estudios». Lo que nos suena a indecisión en sus cartas, como si vacilara entre el sionismo y el marxismo, de hecho se debía, probablemente, a su amarga percepción de que todas las soluciones no solo eran objetivamente falsas e inapropiadas de cara a la realidad, sino también de que lo llevarían a él personalmente a una falsa salvación, sin importar si esta se denominaba Moscú o Jerusalén. Sentía que se privaría a sí mismo de las posibilidades cognitivas positivas de su propia posición; «en lo alto de un mástil a punto de derrumbarse» o «muerto en vida y el verdadero sobreviviente» entre las ruinas. Había echado raíces en las desesperadas condiciones que correspondían a la realidad; allí quería quedarse para poder «desnaturalizar» sus propios trabajos «como el alcohol desnaturalizado… con el riesgo de convertirlos en no aptos para consumo» para cualquiera que entonces estuviese con vida, aunque con la posibilidad de mantenerse mucho más confiables para un futuro desconocido.

Para esa generación, el carácter irresoluble de la cuestión judía no solo consistía en el hecho de hablar o escribir en alemán o en el hecho de que su «planta de producción» estuviera situada en Europa; en el caso de Benjamin, en Berlín occidental o en París, algo sobre lo que «no se hacía la menor ilusión». Un hecho decisivo fue que estos hombres no desearan «regresar» a los rangos del pueblo judío o al judaísmo; y no podían desearlo, no porque creyeran en el «progreso» y en una desaparición automática del antisemitismo o porque ellos también fueran «asimilados» y se sintieran ajenos a la herencia judía, sino porque todas las tradiciones y culturas, así como todo «pertenecer» era igualmente cuestionable para ellos. Esto era lo que sentían

como un error del «regreso» al rebaño judío, tal como lo proponían los sionistas; todos podían haber dicho lo que Kafka afirmó una vez acerca del hecho de ser miembro del pueblo judío: «Mi pueblo, siempre y cuando tenga uno».

Sin lugar a dudas, la cuestión judía tuvo gran importancia para esta generación de escritores judíos y explica gran parte de la desesperación personal tan marcada en casi todo lo que escribían. Pero entre ellos, aquellos que poseían una visión más amplia fueron conducidos por sus conflictos personales a un problema mucho más general y radical, es decir, el cuestionamiento de la importancia de la tradición occidental como un todo. No solo el marxismo como doctrina, sino también el movimiento revolucionario comunista ejercieron una poderosa atracción sobre ellos porque implicaban más que una crítica a las condiciones sociales y políticas existentes y tenían en cuenta la totalidad de las tradiciones políticas y espirituales. Para Benjamin, esta cuestión del pasado y de la tradición como tal siempre fue decisiva, precisamente en el sentido que lo planteó Scholem al advertir a su amigo contra los peligros de su pensamiento, inherentes al marxismo, aunque sin ser consciente del problema. Benjamin, según escribió aquel, corría el riesgo de perder la oportunidad de convertirse en «el legítimo continuador de las tradiciones más fructíferas y genuinas de un Hamann y un Humboldt». Lo que no comprendió fue que dicho retorno al pasado y su continuación eran justamente aquello que, para Benjamin, «la moral de [sus] percepciones», a las que Scholem apelaba, estaba obligada a descartar.[361]

Parece tentador creer, y de hecho sería una idea consoladora, que por lo menos aquellos pocos que se atrevieron a adoptar las posiciones más expuestas de la época y pagaron el precio del aislamiento se consideraban precursores de una nueva era. Ese, ciertamente, no fue el caso. En su ensayo sobre Karl Kraus, Benjamin planteó esta

pregunta: ¿está Kraus en el «umbral de una nueva era»? «Lamentablemente, de ninguna manera. Está en el umbral del Juicio Final». Y en este umbral se hallaban todos aquellos que luego se transformaron en los maestros de «la nueva era», que consideraban el nacimiento de una nueva era como una caída y contemplaban la historia junto con las tradiciones que habían llevado a esta caída como un campo de ruinas.[362]

Nadie ha expresado esto con mayor claridad que Benjamin en sus *Tesis sobre el concepto de historia*, y no lo ha declarado en forma más inequívoca que en una carta desde París fechada en 1935: «En realidad, no me siento obligado a tratar de ir en cabeza o a la cola de esta condición del mundo. En este planeta un gran número de civilizaciones han perecido en sangre y horror. Naturalmente, uno debe desear que un día el planeta experimente una civilización que haya abandonado la sangre y el horror; de hecho, me siento… inclinado a pensar que nuestro planeta lo está esperando. Pero es dudoso saber si *nosotros* podemos aportar dicho regalo a su centésimo o cuadragésimo-millonésimo cumpleaños. Y si no lo hacemos, el planeta terminará por castigarnos, sus nada precavidos bienquerientes, presentándonos al Juicio Final».

Pues bien, con respecto a esto, los últimos treinta años no han aportado mucho que pueda denominarse nuevo.

III. EL PESCADOR DE PERLAS

> A cinco brazas yace tu padre,
> de sus huesos el coral se hace,
> son perlas lo que eran ojos antes,
> nada de él se ha perdido
> mas sufre un cambio marino

en algo extraño y rico.

SHAKESPEARE,
La tempestad, I, II[363]

Hasta donde el pasado ha sido transmitido como tradición posee autoridad; hasta donde la autoridad se presenta desde un punto de vista histórico se convierte en tradición. Walter Benjamin sabía que la ruptura en la tradición y la pérdida de autoridad que se dieron en su vida eran irreparables y llegó a la conclusión de que tenía que descubrir nuevas formas de tratar con el pasado. Y se convirtió en un maestro de ello cuando descubrió que el carácter transmisible del pasado había sido reemplazado y que, en lugar de su autoridad, había ido surgiendo, de forma gradual, un poder extraño en el presente para asentarse y privarlo de su «paz mental», la insensata paz de la complacencia. «Las citas en mis trabajos son como ladrones junto a la carretera que realizan un ataque armado y exoneran a un holgazán de sus convicciones.» Este descubrimiento de la función moderna de las citas, según Benjamin, que lo ejemplificó con Karl Kraus, nació de la desesperación; no de la desesperación de un pasado que se niega a «arrojar luz sobre el futuro» y deja que la mente humana «divague en la oscuridad», como en Tocqueville, sino de la desesperación del presente y del deseo de destruirlo; de ahí que su poder «no sea la fuerza que preserva, sino que limpia, que sale de contexto y que destruye». Sin embargo, en origen los descubridores y amantes de este poder destructivo se inspiraban en una intención muy distinta, la intención de preservar; y solo porque no se dejaron engañar por los «conservadores» profesionales que los rodeaban pudieron descubrir por fin que el poder destructivo de las citas era «el único que todavía contiene la esperanza de que algo de este

periodo sobrevivirá; por ninguna otra razón que el hecho de haber sido arrancado de este». En esta forma de «fragmentos de pensamiento», las citas tienen la doble tarea de interrumpir el flujo de la presentación con la «fuerza trascendente» y al mismo tiempo de concentrar dentro de ellas aquello que se presenta. En cuanto a su peso en los trabajos de Benjamin, las citas solo pueden compararse con las disímiles citas bíblicas que tan a menudo reemplazaban la consistencia inherente a una argumentación en los tratados medievales.

Ya he mencionado que la mayor pasión de Benjamin era coleccionar. Comenzó muy temprano con lo que él mismo denominó «bibliomanía», pero luego se extendió a algo mucho más característico, no tanto de la persona como de su trabajo: la colección de citas. (Aunque nunca dejó de coleccionar libros. Poco antes de la caída de Francia pensó seriamente en cambiar su edición de las *Obras completas* de Kafka, que acababan de aparecer en cinco volúmenes, por las primeras ediciones de los primeros trabajos de Kafka, intención que, naturalmente, tenía que ser incomprensible para alguien que no era bibliófilo.) La «necesidad íntima de poseer una biblioteca» se reafirmó alrededor de 1916, época en la que Benjamin comenzó a dedicar sus estudios al Romanticismo como el «último movimiento que una vez más salvaba la tradición». Sin embargo, hasta mucho más adelante Benjamin no descubriría que operaba una cierta fuerza destructiva incluso en esta pasión por el pasado, tan característica de los herederos y de los que llegan tarde, cuando ya había perdido su fe en la tradición y en el carácter indestructible del mundo. (Esto lo discutiremos a continuación.) En aquellos días, alentado por Scholem, seguía creyendo que su propio alejamiento de la tradición se debía probablemente a su judaísmo y que podría haber algún camino de regreso para él como lo había para su amigo, que

se estaba preparando para emigrar a Jerusalén. (Ya en 1920, cuando todavía no se sentía acosado por los problemas financieros, pensó en aprender hebreo.) Nunca llegó demasiado lejos en esto, como tampoco lo hizo Kafka, quien después de todos sus esfuerzos declaró que no le servía nada de lo judío excepto los *Cuentos jasídicos* que Buber había preparado para el uso moderno: «En todo lo demás voy a la deriva y otra corriente de aire vuelve a alejarme». A pesar de todas sus dudas, ¿volvería Benjamin al pasado alemán o europeo y a ayudar con la tradición de su literatura?

Presumiblemente fue así como el problema se le presentó a principios de la década de 1920, antes de volcarse al marxismo, es decir, cuando eligió la época del Barroco alemán como tema para su tesis de *habilitación,* una elección muy característica de la ambigüedad de este grupo de problemas aún sin resolver, pues el Barroco nunca estuvo vivo en la literatura alemana o en la tradición poética, con excepción de la gran música coral religiosa de la época. Goethe dijo, y con razón, que a sus dieciocho años la literatura alemana no tenía más edad… y la elección de Benjamin, barroca en doble sentido, tiene una contrapartida exacta en la extraña decisión de Scholem de acercarse al judaísmo a través de la Cábala, es decir, esa parte de la literatura hebrea que no es transmitida ni se puede transmitir en términos de la tradición judía, por la que siempre fue considerada como algo con un aire casi vergonzoso. Hoy me siento inclinada a decir que nada mostraba con más claridad el hecho de que no existía ningún «retorno» a la tradición alemana, europea o judía que la elección de estos campos de estudio. Se trataba de una admisión implícita de que el pasado solo hablaba directamente a través de las cosas que no habían sido transmitidas, cuya aparente cercanía con el presente se debía precisamente a su carácter exótico, el cual eliminaba toda apelación a una autoridad obligatoria. Las verdades

forzosas eran reemplazadas por aquello que, en cierto sentido, era más importante o interesante, y esto significaba —tal como Benjamin sabía mejor que nadie— que se «había perdido… la coherencia de la verdad». Entre las propiedades que formaban esta «coherencia de la verdad» destacaba, al menos para Benjamin, cuyo primer interés filosófico tenía inspiración teológica, el hecho de que la verdad poseía un secreto y de que la revelación de este secreto tenía autoridad. Cuando Benjamin reconoció la ruptura irreparable en la tradición y la pérdida de autoridad, dijo que la verdad no era «una revelación que destruye el secreto, sino la revelación que le hace justicia». Una vez que esta verdad había ingresado en el mundo humano en el momento apropiado de la historia —ya fuera como la *alétheia* griega, visualmente perceptible a los ojos de la mente y comprendida por nosotros como un «descubrimiento» (la *Unverborgenheit* de Heidegger) o como la palabra de Dios, perceptible acústicamente tal como la conocemos a través de las religiones europeas de revelación—, era esta «coherencia» la que la hacía tangible de modo que pudiera ser transmitida por la tradición. La tradición transforma la verdad en sabiduría y la sabiduría es la coherencia de la verdad transmisible. En otras palabras, aun si apareciera la verdad en nuestro mundo, esta no conduciría a la sabiduría, porque ya no tendría las características que podía adquirir solo a través del reconocimiento universal de su validez. Benjamin discute estas cuestiones en relación con Kafka y afirma que «Kafka estaba lejos de ser el primero en hacer frente a esta situación. Muchos se habían acomodado a ella, adhiriéndose a la verdad o a aquello que consideraban verdadero en un momento dado, renunciando con mayor o menor pesar a su transmisibilidad. El verdadero genio de Kafka consistía en que intentó algo del todo nuevo: sacrificó la verdad por aferrarse a la transmisibilidad». Lo logró al realizar cambios decisivos en las parábolas tradicionales o al

inventar nuevas en el estilo tradicional; sin embargo, «estas no yacen modestamente a los pies de la doctrina», tal como los cuentos de la *hagadá* en el Talmud, sino «que de manera inesperada alzan una garra pesada» contra este. Incluso el hecho de que Kafka llegara hasta el fondo de este pasado poseía la peculiar dualidad de querer preservar y destruir al mismo tiempo. Quería preservarlo aunque no fuera verdad, aunque solo fuera por «esta nueva belleza en lo que va desapareciendo» (véase el ensayo de Benjamin sobre Leskov); [364] y por otra parte, sabía que no había una forma más efectiva de romper el hechizo de la tradición, de cortar lo «rico y extraño», el coral y las perlas, de aquello que había sido transmitido en una única sólida pieza.

Benjamin ejemplificó esta ambigüedad con respecto al pasado al analizar la pasión del coleccionista, que era la suya; coleccionar principios a partir de una variedad de motivos que no eran fácilmente comprensibles. Tal vez Benjamin fuera el primero en enfatizar que coleccionar es la pasión de los niños, para quienes las cosas no son todavía bienes y no poseen el valor de acuerdo con su utilidad, y también es la afición de los ricos, quienes poseen lo suficiente para no necesitar nada útil y pueden, por tanto, afrontar «la transfiguración de los objetos». En esto deben, por necesidad, descubrir la belleza, que necesita que se reconozca «un deleite desinteresado». De cualquier manera, un objeto coleccionado no posee más que un valor para el aficionado y carece de uso. (Benjamin aún no era consciente del hecho de que coleccionar podía representar una forma de inversión altamente rentable.) En la medida en que el coleccionismo pudiera ajustarse a cualquier categoría de objetos (no solo los de arte, que se apartan del uso cotidiano de los objetos porque no «sirven» para nada) y, por tanto, rescatar el objeto como cosa, ya que dejaba de ser un medio para alcanzar un fin y poseía un valor intrínseco, Benjamin podía comprender la

pasión del coleccionista como una actitud semejante a la del revolucionario. Al igual que el revolucionario, el coleccionista «sueña no solo con un mundo lejano, sino, al mismo tiempo, con un mundo mejor donde no se le proporcione a la gente aquello que necesita más que en el mundo ordinario, sino donde las cosas estén liberadas de la labor monótona de la utilidad». Coleccionar es la redención de las cosas, que consiste en complementar la redención del hombre. Incluso la lectura de sus libros es algo cuestionable para un verdadero bibliófilo: «"¿Y ha leído todo esto?", le preguntó un admirador de su biblioteca a Anatole France. "Ni la décima parte. No creo que usted utilice su porcelana de Sèvres todos los días"». (En la biblioteca de Benjamin había colecciones de extraños libros infantiles y de libros de autores mentalmente trastornados; como no le interesaba la psicología ni la psiquiatría infantil, estos libros, al igual que muchos otros, «no le servían para nada, ni como diversión ni como instrucción».) Íntimamente relacionado con esto se halla el carácter fetichista que Benjamin reclamaba de manera explícita para los objetos coleccionados. El valor de la autenticidad que resulta decisivo tanto para el coleccionista como para el mercado determinado por este ha sustituido el «culto al valor» y es su secularización.

Estas reflexiones, al igual que muchas otras cosas en Benjamin, poseen algo ingeniosamente brillante que no es característico de sus percepciones internas, la mayoría de las cuales son bastante realistas. Sin embargo, constituyen ejemplos sorprendentes de la *flânerie* presente en su pensamiento, de la forma en que trabajaba su mente cuando él, al igual que el *flâneur* en la ciudad, se encomendaba a la suerte como guía en sus viajes de exploración intelectual. Como el hecho de deambular por entre los tesoros del pasado constituye el lujoso privilegio del heredero, así es la «actitud del coleccionista, en el más alto sentido, la actitud del

heredero», quien, al tomar posesión de las cosas —y la «posesión es la relación más profunda que se puede tener con los objetos» — se establece en el pasado como para lograr «una renovación del viejo mundo» inalterada por el presente. Y como esta «urgencia profunda» del coleccionista no tiene ninguna importancia pública, sino que resulta ser un pasatiempo estrictamente privado, todo aquello «que se dice desde el ángulo del verdadero coleccionista» puede aparecer como «extravagante», como la visión típica de Jean Paul de uno de esos escritores «que escriben libros no porque son pobres, sino porque no están satisfechos con los libros que podrían comprar pero que no les agradan». Sin embargo, si se examina más de cerca, esta extravagancia tiene algunas peculiaridades notables. Por un lado, está el gesto tan significativo de una era de oscuridad pública, con el que el coleccionista no solo se retira de la vida pública hacia la intimidad, sino que se lleva consigo todos los tipos de tesoros que una vez fueron de propiedad pública para decorar sus paredes. (Este no es, claro está, el coleccionista de hoy, que se apodera de todo aquello que posee o, según sus cálculos, tendrá valor en el mercado o puede mejorar su posición social, sino el coleccionista que, al igual que Benjamin, busca cosas extrañas que son consideradas sin valor.) Además, en su pasión por el pasado, nacida de su desprecio por el presente como tal y, por tanto, desatento de la calidad objetiva, aparece ya un factor perturbador que anuncia que la tradición puede ser lo último que lo guíe y que puede que los valores tradicionales no estén tan seguros en sus manos como se hubiese supuesto a primera vista.

La tradición ordena el pasado, no solo desde el punto de vista cronológico, sino ante todo sistemático, pues separa lo positivo de lo negativo, lo ortodoxo de lo herético, aquello que es obligatorio e importante de la masa de opiniones y datos irrelevantes o meramente interesantes. La pasión del

coleccionista, por otra parte, no solo no es sistemática, sino que raya en lo caótico, no tanto porque sea una pasión como porque no está iluminada por la calidad del objeto —algo que es clasificable— por su «autenticidad», su carácter único, algo que desafía cualquier clasificación sistemática. Por tanto, mientras que la tradición discrimina, el coleccionista nivela todas las diferencias; y esta nivelación —de manera que «la predilección y el rechazo positivo y lo negativo… están aquí unidos»— se da aunque el coleccionista haya hecho de la tradición su campo especial y haya eliminado con cuidado todo aquello no reconocido por esta. El coleccionista opone la tradición contra el criterio de autenticidad; a la autenticidad opone el signo del origen. Para expresar esta forma de pensamiento en términos teóricos, sustituye el contenido por originalidad o autenticidad pura, algo que no solo estableció el existencialismo francés como una cualidad *per se* separada de todas las características especiales. Si se lleva esta forma de pensamiento a su consecuencia lógica, el resultado es una inversión extraña del impulso original del coleccionista: «El cuadro genuino puede ser antiguo, pero el pensamiento genuino es nuevo. Pertenece al presente. Este presente puede ser pobre, es cierto. Pero no importa cómo sea, uno debe asirlo fuertemente por las astas para poder consultar el pasado. Es el toro cuya sangre debe llenar el pozo si las sombras de los desaparecidos deben aparecer en su borde». Cuando se ha sacrificado este presente a la invocación del pasado surge entonces «el mortal impacto del pensamiento» que está dirigido contra la tradición y la autoridad del pasado.

Así, el heredero y preservador se convierte de forma inesperada en un destructor. «La verdadera, muy malentendida pasión del coleccionista siempre es anarquista, destructiva. Esta es su dialéctica: combinar con lealtad a un objeto, a cosas individuales, a cosas puestas a su cuidado, una protesta subversiva contra lo típico, lo clasificable.»

El coleccionista destruye el contexto en el que su objeto alguna vez fue parte de una entidad más grande, viva, y como solo lo que de verdad es genuino le servirá, debe limpiar el objeto elegido de todo lo que sea típico en él. La figura del coleccionista, tan anticuada como la del *flâneur,* podía asumir rasgos tan característicos en Benjamin porque la historia en sí (es decir, la ruptura en la tradición que tuvo lugar a comienzos de este siglo) ya lo había liberado de la tarea de destrucción y solo necesitaba inclinarse para seleccionar sus preciosos fragmentos de la pila de escombros. En otras palabras, las cosas por sí mismas ofrecían, en particular a un hombre que hacía frente al presente con firmeza, un aspecto que antes solo había sido descubierto desde la extravagante perspectiva del coleccionista.

No sé cuándo descubrió Benjamin la notable coincidencia de estas inclinaciones anticuadas con las realidades de las épocas; debió de haber sido a mediados de la década de 1920, cuando comenzó un serio estudio sobre Kafka, solo para al poco tiempo descubrir en Brecht al poeta que más cómodo se sentía en su siglo. No quiero decir que Benjamin cambiara su énfasis por la colección de libros o la colección de citas (algo exclusivo de él) de la noche a la mañana, o incluso en un año, a pesar de que en las cartas se evidencie un cambio consciente de énfasis. De todas formas, nada era más característico de Benjamin en la década de 1930 que los pequeños cuadernos de notas con sus tapas negras que siempre llevaba consigo y en los que, de manera incansable, apuntaba a modo de citas aquello que la vida y la lectura diarias iban tejiendo en él en forma de «perlas» o de «coral». A veces las leía en voz alta y las mostraba como si fueran objetos de una valiosa colección. Y en esta colección, que entonces era todo menos extravagante, resultaba fácil encontrar junto a un oscuro poema de amor del siglo XVIII un recorte del último diario, o junto al *Der erste Schnee* de Goecking un informe de Viena

del verano de 1939 que decía que la compañía de gas local había «cortado el suministro de gas a los judíos. El consumo de gas de la población judía representaba una pérdida para la compañía de gas, dado que los mayores consumidores eran aquellos que no pagaban sus facturas. Los judíos utilizaban el gas en especial para suicidarse». En efecto, aquí se invocaban las sombras de los desaparecidos desde el foso de sacrificios del presente.

La íntima afinidad entre la ruptura en la tradición y la figura de apariencia extravagante del coleccionista que reúne sus fragmentos y restos de las ruinas del pasado tal vez se encuentre mejor ilustrada por el hecho, sorprendente solo a primera vista, de que es probable que no hubiera un periodo antes del nuestro en el que las cosas viejas y antiguas, muchas de ellas ya olvidadas por tradición, se convirtieran, en general, en material educativo del que se entrega a los estudiantes de todo el mundo en cientos de miles de copias. Este asombroso renacimiento, en especial el de la cultura clásica, que desde la década de 1940 se ha notado de manera más acusada en los relativamente nada tradicionales Estados Unidos, comenzó en Europa en la década de 1920. Allí fue iniciado por aquellos que eran más conscientes de lo irreparable de la ruptura en la tradición; así ocurrió en Alemania —y no solo allí— con Martin Heidegger, cuyo éxito extraordinario en los años veinte se debió en particular al hecho de «escuchar a la tradición que no se rinde ante el pasado, sino que piensa en el presente». Sin darse cuenta, en realidad Benjamin tenía más en común con el notable sentido de Heidegger para los ojos y los huesos vivos que el mar había transformado en perlas y coral, y que como tal podían ser salvados y llevados al presente solo al realizar un acto violento en su contexto al interpretarlos con el «mortal impacto» de los nuevos pensamientos, que con las sutilezas dialécticas de sus amigos marxistas, pues así como la última oración citada de un

ensayo de Goethe parece escrita por Kafka, las siguientes palabras extraídas de una carta a Hofmannsthal de 1924 nos hacen pensar en algunos de los ensayos de Heidegger, escritos en la década de 1940 o 1950:

La convicción que me guía en mis intentos literarios… [es] que cada verdad tiene su hogar, su palacio ancestral, en el lenguaje, que este palacio fue construido con los más antiguos *logoi* y que para una verdad así fundada los conocimientos de las ciencias serán inferiores mientras sirvan aquí y allá en el área del lenguaje como nómadas, desde la convicción del carácter de signo de la lengua que produce la arbitrariedad irresponsable de su terminología.

Según el espíritu de los primeros trabajos de Benjamin sobre la filosofía del lenguaje, las palabras son «lo opuesto a toda comunicación dirigida hacia el exterior», así como la verdad es «la muerte de la intención». Cualquiera que busque la verdad prospera como el hombre en la fábula sobre el cuadro velado en Sais: «Esto no se debe a una misteriosa monstruosidad del contenido por revelar, sino al carácter de la verdad ante la cual hasta el fuego más puro de la búsqueda se está extinguiendo como si estuviera bajo el agua».

Desde el ensayo sobre Goethe en adelante, las citas constituyen el centro de cada uno de los trabajos de Benjamin. Este hecho los distingue de los trabajos eruditos de todo tipo en los que la función de las citas consiste en verificar y en documentar opiniones, y donde estas pueden ser relegadas a las notas a pie de página. En absoluto se trata del caso de Benjamin. Cuando trabajaba en su estudio sobre la tragedia alemana, se jactaba de una colección de «más de seiscientas citas ordenadas de forma clara y sistemática»; al igual que los cuadernos de notas posteriores, esta colección no era una acumulación de extractos con la intención de facilitar la escritura del estudio, sino que constituía el trabajo principal, dentro del cual la escritura era algo secundario. El trabajo principal consistía en arrancar los fragmentos de su

contexto para darles una nueva disposición, de tal manera que se ilustraban unos a otros y probaban su *raison d'être* en total libertad. Se trataba de una especie de montaje surrealista. El ideal de Benjamin de producir un trabajo que consistía por entero en citas, armadas con tanta maestría que podían prescindir del texto acompañante, puede parecernos en extremo extravagante y autodestructivo, pero no lo era, así como tampoco lo eran los experimentos surrealistas contemporáneos que surgían a partir de impulsos similares, hasta el punto de que si un texto acompañante del autor probaba ser inevitable, era cuestión de moldearlo de forma tal que preservara «la intención de dichas investigaciones», es decir, que sondeara las profundidades del lenguaje y del pensamiento… «perforando en lugar de excavando», como para no arruinarlo todo con explicaciones que buscaran proporcionar una conexión causal o sistemática. Al hacer esto, Benjamin era consciente de que este nuevo método de «perforación» daba como resultado el hecho de «forzar las percepciones cuya pedantería nada elegante era preferible a la costumbre actual y casi universal de falsificarlos»; para él también estaba claro que este método sería «la causa de ciertas oscuridades». Lo que más le importaba era evitar cualquier cosa que pudiera constituir una reminiscencia de la empatía, como si un cierto tema de investigación tuviera un mensaje que se comunicara a sí mismo o que pudiera ser comunicado con facilidad, para el lector o el espectador: «Ningún poema está escrito para el lector, ningún cuadro para el espectador, ninguna sinfonía para el oyente».

Esta frase, escrita de manera bastante temprana, podría servir como lema para toda la crítica literaria de Benjamin. No debe malinterpretarse como otra afrenta dadaísta a una audiencia que incluso entonces ya se había acostumbrado lo suficiente a todo tipo de efectos caprichosos y «engaños». Aquí Benjamin se ocupaba de asuntos del pensamiento, en

especial de aquellos de naturaleza lingüística que, según él, «retienen su significado, tal vez su mejor significado, si no son aplicados *a priori* exclusivamente al hombre. Por ejemplo, se podía hablar de una vida o de un momento inolvidable, aunque todos los hombres lo hubieran olvidado. Si la naturaleza de dicha vida o dicho momento requería que no fuese olvidado, ese predicado no contendría una falsedad, sino solo una aspiración que los hombres no llevan a cabo, y tal vez también una referencia a un reino en el que sí se pudiera hacer: el recuerdo de Dios». Más adelante, Benjamin abandonaría este trasfondo teológico, aunque no así la teoría y tampoco su método de perforación para obtener lo esencial en forma de citas, tal como se obtiene agua al perforar una fuente oculta en las profundidades de la tierra. Este método es como el equivalente moderno de las invocaciones rituales, y los espíritus que ahora surgen son invariablemente esas esencias espirituales de un pasado que han sufrido la «transformación del mar» shakespeariana de vívidos ojos a perlas, de huesos vivos a coral. Para Benjamin, citar es nombrar, y nombrar más que hablar, la palabra más que la frase lleva la verdad a la luz. Tal como se puede leer en el prefacio de *El origen del drama barroco alemán,* Benjamin consideraba la verdad como un fenómeno exclusivamente acústico: «No Platón, sino Adán», quien dio a las cosas su nombre, era para él el «padre de la filosofía». Por eso, la tradición era la forma en que se transmitían estas palabras que dan nombres; este también era un fenómeno esencialmente acústico. Benjamin se sentía muy semejante a Kafka, precisamente porque este último, en contra de las habituales falsas interpretaciones, no tenía ninguna «perspectiva lejana o "visión profética"», sino que escuchaba la tradición, y «aquel que escucha atentamente no mira».

Hay buenas razones de por qué el interés filosófico de Benjamin se concentró desde un principio en la filosofía del

lenguaje, y de por qué el hecho de nombrar por medio de citas se convirtió al final para él en la única posibilidad y el único modo apropiado de tratar el pasado sin la ayuda de la tradición. Cualquier periodo para el cual su propio *pasado se haya tornado tan cuestionable como para nosotros debe* tropezar en algún momento con el fenómeno del lenguaje, pues en él está contenido el pasado de forma imborrable, frustrando cualquier intento de querer librarse de él de una vez y para siempre. La *pólis* griega seguirá existiendo en el fondo de nuestra existencia política —es decir, en el fondo del mar—, siempre que sigamos usando la palabra «política». Esta es la cuestión que los semánticos, que con buenas razones atacan el lenguaje como el gran baluarte detrás del cual se esconde el pasado —su confusión, como dicen— no pueden entender. Y están en lo cierto: en último análisis, todos los problemas son problemas lingüísticos; simplemente, no conocen las implicaciones de lo que están diciendo.

Sin embargo, Benjamin, que no pudo haber leído a Wittgenstein, y menos aún a sus sucesores, sabía mucho precisamente de estas cosas, porque desde el principio el problema de la verdad se le había presentado como «una revelación… que debe ser oída, es decir, que yace en la esfera metafísicamente acústica». Para él, el lenguaje ni mucho menos era en primer lugar el don del habla que distingue al hombre de otros seres vivos, sino, por el contrario, «la esencia del mundo… de la cual surge el lenguaje», lo que casualmente se acerca bastante a la postura de Heidegger acerca de que «el ser humano solo puede hablar mientras sea el que dice». Por tanto, hay un «lenguaje de la verdad, el depósito silencioso y sin tensiones de los secretos fundamentales que abarca todo pensamiento», y este es «el verdadero lenguaje» cuya existencia suponemos sin pensar en cuanto traducimos de una lengua a otra. Esta es la razón por la que Benjamin sitúa en el centro de su ensayo *La tarea del traductor* la

sorprendente cita de Mallarmé en la que las lenguas orales en su diversidad y multiplicidad sofocan, debido a su tumulto babélico, la *immortelle parole* que ni siquiera puede ser pensada, dado que «pensar es escribir sin implemento ni susurros, en silencio», y así impide que se oiga la voz de la verdad sobre la tierra con la fuerza de la evidencia material y tangible. Sean cuales fueren las revisiones teóricas que realizara con posterioridad Benjamin en estas convicciones teológico-metafísicas, su enfoque básico, decisivo para todos sus estudios literarios, permaneció inmutable: no investigar las funciones utilitarias o comunicativas de las creaciones lingüísticas, sino comprenderlas en su forma cristalizada y, por tanto, fragmentaria como expresiones no comunicativas y sin intención de una «esencia del mundo». ¿Qué otra cosa quiere decir esto si no era aquel que entendía el lenguaje como un fenómeno en esencia poético? Y esto es precisamente lo que la última frase del aforismo de Mallarmé, que no cita, declara con inequívoca claridad: «Seulement, sachons n'existerait pas le vers: lui, philosophiquement remunère le défaut des langues, complément supérieur» («todo esto sería verdad si no existiera la poesía, el poema que filosóficamente convierte en bueno el defecto de los lenguajes, es su complemento superior»). Y esto no quiere decir otra cosa que aquello que mencioné con anterioridad, es decir, que estamos tratando con algo que puede no ser único, pero que es en extremo raro: el don de *pensar poéticamente.*

Y este pensamiento, alimentado por el presente, trabaja con los «fragmentos de pensamiento» que puede arrebatar al pasado y reunir sobre sí mismo. Al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo hacia la luz, sino para descubrir lo rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie, este pensamiento sondea en las profundidades del pasado, pero no para resucitarlo de la forma que era y

contribuir a la renovación de las épocas extintas. Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque vivir esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización, que, en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas «sufren una transformación marina» y sobreviven bajo nuevas formas cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si solo esperaran al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos, como «fragmentos de pensamiento», como algo «rico y extraño» y tal vez también como eternos *Urphänomene* (fenómenos originarios).

KARL JASPERS
UNA *LAUDATIO*

Nos hemos reunido aquí para la entrega del Premio de la Paz. Si se me permite recordar una frase usada por el presidente de la República Federal, el galardón reconoce no solo «la excelencia de la obra literaria», sino también el «haberse puesto a prueba en la vida».[365] Premia por tanto a una persona, y a la obra solo en la medida en que sigue siendo palabra pronunciada, palabra que aún no se ha desprendido de quien la pronuncia, iniciando su curso incierto y siempre azaroso a través de la historia. Por esta razón, la concesión del premio debe ir acompañada de la *laudatio,* el elogio que ensalce a la persona antes que a la obra. Cómo hacerlo es algo que podemos aprender de los romanos. Más versados que nosotros en las cuestiones de relevancia pública, nos dicen de qué se trata en semejante tarea: *in laudationibus* […] *ad personarum dignitatem omnia referrentur,* dejó dicho Cicerón, es decir, «en los elogios […] la única consideración es la grandeza y dignidad de las personas a que se refieren». En otras palabras, un elogio concierne a la dignidad de la persona en la medida en que ella es más que todo lo que pueda hacer o crear. Reconocer y celebrar tal dignidad no es asunto de expertos y colegas profesionales; es el público el que debe juzgar una vida que se ha expuesto a la mirada pública y que se ha puesto a prueba en el ámbito público. El premio se limita a confirmar lo que el público ya sabía hace tiempo.

La *laudatio*, en consecuencia, solo intenta expresar lo que

todos ustedes saben. Pero decir en público lo que muchos ya saben en el espacio de su privacidad no es ocioso. El mero hecho de que algo sea oído por todos confiere a lo dicho un poder iluminador que confirma su existencia real. Aun así, he de confesar que yo misma he asumido con vacilación y timidez el «aventurarme ahora en el ámbito público» (Jaspers) y colocarme en el foco de su atención. Me siento como supongo que lo hace la mayoría de ustedes, pues todos somos personas modernas que nos movemos con desconfianza y torpeza en público. Atrapados por nuestros prejuicios modernos, creemos que solo pertenece a lo público «la obra objetiva» separada de la persona, que la persona y la vida que hay detrás de ella son cuestiones privadas, y que los sentimientos referentes a estas cosas «subjetivas» dejan de ser genuinos y caen en el sentimentalismo tan pronto como se exponen a la mirada pública. Cuando el gremio de libreros alemanes tomó la decisión de que en la concesión de este premio tenía que pronunciarse una *laudatio,* en verdad se remontó a un sentido más antiguo y apropiado del ámbito público; ese sentido según el cual es precisamente la persona humana en toda su subjetividad la que ha de aparecer en público a fin de alcanzar la plena realidad. Si aceptamos este sentido antiguo y nuevo, debemos cambiar de perspectiva y renunciar a nuestro hábito de equiparar lo personal con lo subjetivo y lo objetivo con lo fáctico o impersonal. Tales correlaciones proceden de las disciplinas científicas, en las cuales tienen su sentido, pero es evidente que no lo tienen en la política, en cuyo ámbito las personas aparecen en su integridad como sujetos que actúan y que hablan, y donde la personalidad, por tanto, es todo menos un suceso privado. Pero estas ecuaciones también carecen de validez en la vida intelectual pública, que incluye la esfera de la vida académica y va mucho más allá de ella.

Para hablar aquí con propiedad, hemos de aprender a

distinguir no entre subjetividad y objetividad, sino entre el sujeto y la persona. Sin duda, se trata de un sujeto individual que ofrece al público cierta obra objetiva, que la abandona al público. El factor subjetivo, el proceso creativo que desembocó en la obra, en absoluto le incumbe al público. Pero si esa obra no es solo académica, si también es resultado de «haberse puesto a prueba en la vida», entonces un gesto vivo y una voz la acompañan: la propia persona aparece junto con su obra. Lo que aquí sale a la luz es desconocido incluso para quien así se revela, que no puede controlarlo como controla la obra que prepara para la publicación. (Quien intenta de manera consciente inmiscuir su personalidad en su obra está haciendo comedia, y, al hacerlo, desperdicia la verdadera oportunidad que la publicación le brinda a sí mismo y a los demás.) El factor personal está, pues, allende el control del sujeto y por ello es el opuesto cabal de la mera subjetividad. Es esta subjetividad la que resulta mucho más fácil de captar «de manera objetiva» y la que se encuentra mucho más a disposición del sujeto. (Por «autocontrol» entendemos simplemente que somos capaces, por ejemplo, de disponer del factor de la pura subjetividad en nosotros para usarlo a nuestro gusto.)

La personalidad representa algo del todo diferente. Es muy difícil de captar y, si acaso, a lo que más se parece es al *daimon* griego (espíritu guardián que acompaña a cada hombre toda su vida, pero que siempre mira por encima de su hombro, de suerte que cualquier otro con quien ese hombre se cruce lo reconoce con más facilidad que él mismo). El *daimon* —que nada tiene de demoniaco—, ese factor personal de un hombre, solo puede aparecer donde existe un espacio público. Tal es la significación más honda del «dominio público», que abarca mucho más de lo que normalmente entendemos por «vida política». En la medida en que este espacio público es también un ámbito espiritual, se hace

manifiesto en él lo que los romanos llamaban *humanitas.* Con ello aludían a algo que constituía la cumbre misma de la humanidad, algo que, sin ser objetivo, tenía sin embargo una suerte de vigencia. Esto es lo que Kant y después Jaspers llamarían *Humanität,* la personalidad vigente de alguien que, una vez adquirida, nunca lo abandona aunque todos sus otros dones de cuerpo y alma sucumban a la destrucción del tiempo. La *humanitas* nunca se adquiere en soledad, nunca en virtud de dar al público la obra de uno. Solo la adquiere quien ha «aventurado» su vida y su persona «en el ámbito público», en cuyo curso se arriesga a revelar algo que no es «subjetivo» y que, por lo mismo, no puede conocer ni controlar. Así, el «aventurarse en el ámbito público» en el que se adquiere la *humanitas* se convierte en un don para la humanidad.

Cuando sugiero que el factor personal que con Jaspers entra en el ámbito público es la *humanitas,* quiero significar que nadie puede ayudarnos tanto como él a superar nuestra desconfianza hacia este mismo ámbito público y a sentir lo grande que es el honor y la alegría de alabar, ante la audiencia de todos, a aquel a quien amamos, pues Jaspers nunca ha compartido el generalizado prejuicio entre personas cultas de que la brillantez de la luz pública hace superficiales y planas todas las cosas, de que solo la mediocridad se muestra a gusto en ella y de que, por tanto, el filósofo debe guardar la distancia con ella. Recordarán ustedes la opinión de Kant de que la piedra de toque a la hora de determinar si la dificultad de un ensayo filosófico es genuina o si, por el contrario, se trata de meros «alardes de ingenio», se halla en si el ensayo es susceptible o no de popularizarse. Y Jaspers, que en esto como en todo lo demás es sin duda el único sucesor que Kant tuvo jamás, ha abandonado más de una vez, como el propio Kant, la esfera académica y su lenguaje conceptual para dirigirse al público lector en general. Es más, Jaspers intervino en tres ocasiones directamente en las cuestiones políticas del

momento: la primera, poco antes de la llegada al poder de los nazis, en *Die geistige situation der zeit* («La situación espiritual del tiempo», 1933); la segunda, inmediatamente después de la caída del Tercer Reich en *Die Schuldfrage: Von der politischen Hoffnung Deutschlands;* y ahora, con *Die Atombombe be und die Zuknft des Menschen.* Y es que él sabe, como lo sabe el hombre de Estado, que las cuestiones políticas son demasiado importantes para dejárselas a los políticos. [366]

El «sí» de Jaspers al ámbito público es único, por venir de un filósofo y por surgir de la convicción fundamental que subyace tras toda su actividad como filósofo, a saber: la de que ambas, filosofía y política, conciernen a todos. Esto es lo que ambas tienen en común y, por esta razón, pertenecen al ámbito público, en el que cuenta la persona humana y su capacidad para probarse a sí misma. El filósofo, en contraste con el científico, se asemeja al hombre de Estado en que debe responder de sus opiniones, en que es responsable de ellas. De hecho, el hombre de Estado está en la posición relativamente afortunada de ser responsable solo ante su propia nación, mientras que Jaspers, al menos en todos sus escritos posteriores a 1933, ha escrito como si hubiese de responder de sí mismo ante toda la humanidad.

Para él la responsabilidad no es una carga y nada tiene que ver con imperativos morales. Fluye, más bien, de una manera natural del placer íntimo por traer las cosas a que se manifiesten, por clarificar las sombras, por iluminar la oscuridad. Su «sí» al ámbito público es solo, en último análisis, el resultado de su amor por la luz y por la claridad. Ha amado la luz durante tan largo tiempo que esta ha terminado por modelar toda su persona. Si en las obras de un gran escritor hay casi siempre alguna metáfora recurrente y peculiar suya —en la que todo su trabajo parece enfocarse—, una de tales metáforas en la obra de Jaspers es la palabra

«claridad». La existencia es «clarificada» por la razón; los «modos abarcantes» —por un lado, nuestra mente, que «abarca» cuanto ocurre en nosotros, y, por otro, el mundo que nos «abarca», «el ser-en, por cuya virtud somos»— son «traídos a la luz» por la razón; y por último, la misma razón, su afinidad con la verdad, se verifica en su propia «holgura y luminosidad». Todo lo que se sostiene a la luz, y bajo su brillantez no se disuelve en vapores o alardes, participa de la *humanitas.* Hacerse cargo de responder ante la humanidad de cada pensamiento significa vivir en esa luminosidad en la que uno mismo y todos sus pensamientos son puestos a prueba.

Mucho antes de 1933, Jaspers ya era «famoso» en el sentido en que otros filósofos lo son, pero solo en el periodo hitleriano, y en especial en los años posteriores, se convirtió en una figura pública en el pleno sentido de la palabra. Ello no se debió únicamente, como alguien podría imaginar, a las circunstancias del momento, que primero lo condenaron a la oscuridad de los perseguidos y luego hicieron de él un símbolo del cambio de los tiempos y las actitudes. En la medida en que las circunstancias tuvieron algo que ver en todo ello, se limitaron a poner a Jaspers en el lugar al que él pertenecía por naturaleza, a saber: a la plena luz de la opinión mundial. El proceso no fue, pues, primero sufrir y luego pasar la prueba del suplicio para, finalmente, cuando lo peor de lo peor hubo pasado, representar algo así como «la otra Alemania». En este sentido, en absoluto representa nada. Siempre ha estado completamente solo y mantuvo su independencia de todos los grupos, incluido el movimiento alemán de resistencia. La magnificencia de su posición —que únicamente se sostiene en la talla de su persona— consiste en que, sin representar nada salvo su propia existencia, pudo dar fe de que incluso en las tinieblas de la dominación total, en la que la misma bondad que pueda quedar en el mundo llega a ser por completo invisible y con ello ineficiente, incluso

entonces, digo, solo puede aniquilarse la razón si todos los hombres racionales son de hecho y literalmente exterminados.

Era de suyo evidente que en medio de la catástrofe él se mantendría firme, pero que todo lo que ocurría a su alrededor ni siquiera podría llegar a tentarlo; esto, que en sí mismo resulta menos evidente, es lo que determinó su inviolabilidad y lo que significó para quienes lo conocían mucho más que la resistencia y el heroísmo. Significaba una confianza que no precisaba confirmación, una garantía de que, en un tiempo en el que todo podía ocurrir, al menos había una cosa que no. Lo que Jaspers representó entonces, cuando se quedó completamente solo, no fue a Alemania, sino a lo que quedaba de *humanitas* en Alemania. Como si él solo pudiese, en su inviolabilidad, iluminar ese espacio que la razón crea y que preserva entre los hombres, y como si la luz y la holgura de ese espacio pudiese sobrevivir solo con un único hombre que permaneciese en su interior. No es que la cosa ocurriese de hecho así, o que hubiese podido ser así. Con frecuencia ha dicho Jaspers: «Por sí solo el individuo no puede ser racional». En este sentido, ni él estuvo nunca solo, ni tuvo en alto concepto tal soledad. La *humanitas* cuya existencia él garantizó constituía una planta de la región nativa de su pensamiento, y esta región nunca estuvo despoblada. Lo que distingue a Jaspers es que en esta región de la razón y de la libertad se siente en casa y se orienta en ella con mayor seguridad que otros que, aunque la conocen, no pueden soportar vivir constantemente en ella. Él pudo ser luz en la oscuridad, que alumbraba desde alguna fuente oculta de luminosidad, porque la pasión por la luz gobernaba su existencia.

Hay algo de fascinante en el hecho de que un hombre pueda ser inviolable, imposible de tentar, insobornable. Si quisiéramos explicarlo en términos psicológicos y biográficos,

quizá pensaríamos en los orígenes familiares de Jaspers. Sus padres aún guardaban estrechos vínculos con el campesinado frisio, animoso y resuelto, dueño de un sentido de la independencia muy raro en Alemania. Cierto que la libertad es más que la independencia, y que fue cosa de Jaspers sacar de esa independencia la conciencia racional de libertad, en la que el hombre se experimenta como concedido a sí mismo, pero la soberana naturalidad —esa alegría de espíritu (*Übermut*), como él lo expresa a veces— con que gusta de exponerse a sí mismo en las corrientes de la vida pública, a la par que permanece independiente de todas las tendencias y opiniones en boga, con toda probabilidad se debe a la nativa seguridad en sí mismo, o al menos procede de ella. Es como si solo tuviera que retroceder en la imaginación a sus orígenes familiares y luego, desde ellos, regresar a la anchura de la humanidad para convencerse de que ni siquiera en la soledad él representa una opinión privada, sino más bien una perspectiva pública diferente y todavía oculta, un «sendero que será algún día ancha avenida», en palabras de Kant.

La certeza inequívoca de juicio y la soberanía de mente pueden ocultar peligros. Cabe que el hecho de no estar expuesto a tentaciones lleve a la ausencia de experiencia o, cuando menos, a una experiencia deficiente de las realidades que cada periodo histórico brinda. De hecho, ¿qué puede resultar más lejano a las experiencias de nuestro tiempo que esa independencia animosa en la que Jaspers siempre se ha sentido cómodo, esa alegre despreocupación por lo que la gente dice y piensa? Este espíritu ni siquiera se rebela contra las convenciones, ya que estas se reconocen como tales, nunca como verdaderos criterios de conducta. ¿Y qué habría más extraño a nuestra *ère du soupçon* (Nathalie Sarraute) que la confianza profunda que subyace tras esa independencia, la secreta fe en el hombre, en la *humanitas* de la raza humana? [367]

Y ya que estamos tratando de cuestiones subjetivas, psicológicas, observemos que Jaspers contaba cincuenta años cuando Hitler llegó al poder. A esa edad la abrumadora mayoría de los hombres hace ya largo tiempo que dejó de incorporar nuevas experiencias a su vida; una edad en la que los intelectuales, de manera muy particular, han endurecido ya tanto sus opiniones que en todos los sucesos de la realidad no ven, por lo general, sino la corroboración de estas. A los sucesos decisivos de ese tiempo (que tampoco él, como nadie, había previsto y para los que estaba incluso en peores condiciones que muchos otros), Jaspers, en cambio, no reaccionó replegándose en su propia filosofía, ni negando el mundo, ni entregado a la melancolía. Después de 1933, es decir, después de completar las tres partes de *Filosofía,* y de nuevo después de 1945, tras completar *Von der Warheit* («De la verdad», 1947), se sumergiría en lo que podríamos llamar «nuevos periodos de creatividad».[368] Por desgracia, la frase sugiere la renovación de la vitalidad que en ocasiones tiene lugar en hombres de gran talento. Lo grandioso de Jaspers es que se renueva a sí mismo porque permanece sin cambiar, tan vinculado al mundo como siempre y siguiendo los sucesos del momento con idéntica agudeza y capacidad para implicarse en ellos.

Die grossen Philosophen como también *Die Atombombe* entran por completo en el horizonte de nuestra experiencia más reciente.[369] Esta contemporaneidad, o mejor, el hecho de vivir en el presente hasta una edad tan avanzada, es como un golpe de buena suerte o una brisa fresca en los desiertos de la hora presente. Gracias a esa misma buena fortuna que se hallaba de su parte pudieron, sí, aislarlo en el curso de su vida, pero no reducirlo a la soledad. Su buena fortuna se basa en un matrimonio con una mujer que, siendo su igual, ha estado a su lado desde la juventud. Dos personas pueden crear un mundo nuevo que se sitúa entre ellas cuando no sucumben a

la ilusión de que los lazos que las ligan los hacen ser una sola. Ciertamente, para Jaspers este matrimonio nunca ha sido solo un asunto privado, pues en él ha probado que dos personas de distinto origen —la mujer de Jaspers es judía— podían crear un mundo entre ellas que fuese el suyo propio. Y de este mundo en miniatura ha aprendido, como en un modelo, lo que resulta esencial para el ámbito entero de los asuntos humanos. En este pequeño mundo desenvolvió y practicó su incomparable capacidad de diálogo, la espléndida precisión de su forma de escuchar, la disposición constante a dar testimonio sencillo de sí mismo, la paciencia para demorarse en un asunto que se discute y, ante todo, la capacidad de llevar al discurso lo que de otro modo queda relegado al silencio, así como de hacer que merezca la pena hablar de ello. Así, hablando y escuchando, consigue él cambiar la perspectiva ajena, dilatarla o agudizarla o, como él mismo diría bellamente, consigue iluminar.

En este espacio iluminado siempre de nuevo por un hablar y un escuchar plenos de pensamiento, Jaspers se encuentra como en casa. Tal es la morada de su espíritu, pues se trata de un espacio en el sentido literal de la palabra, igual que los caminos del pensamiento que su filosofía enseña lo son en el sentido original de la palabra, esto es, sendas que abren un terreno de otro modo inexplorado. El pensamiento de Jaspers es espacial porque siempre permanece en referencia al mundo y a los seres humanos que lo habitan, no porque esté ligado *a ningún espacio existente. De hecho, es justo al contrario: su propósito más hondo* es «crear un espacio» en el que la *humanitas* del hombre pueda aparecer pura y luminosa. Un pensamiento de esta índole, siempre «en íntima referencia a los pensamientos de otros», está llamado a ser político incluso cuando trata acerca de cosas que no tienen que ver con la política, pues en él siempre se pone en práctica la kantiana «mentalidad ampliada», que es la mentalidad política *par*

excellence.

Jaspers necesitaba de los grandes filósofos a fin de explorar el espacio de *humanitas* que ha devenido su morada. Y les ha devuelto con creces el pago de su ayuda, por así decirlo, al instaurar con ellos un «reino del espíritu» en el que, una vez más, aparecen como personas que hablan —que hablan desde el reino de las sombras—; habiendo escapado a las limitaciones del tiempo, pueden convertirse así en compañeros en las cosas del pensar. Me gustaría poder darles una idea de la libertad, de la independencia de juicio que se requería para establecer tal reino del espíritu, pues ante todo resultaba esencial abandonar el orden cronológico santificado por la tradición, en el cual parecía haber una sucesión o secuencia coincidiendo con cada filósofo que entregaba la verdad al siguiente. Se concedía que los contenidos de esta tradición hubieran perdido su validez hace tiempo, no obstante, el esquema temporal de transmisión, de seguir cada uno al anterior, parecía algo tan forzado que sin él, cual hilo de Ariadna, nos habríamos sentido de manera irremisible extraviados en el pasado, incapaces de orientarnos lo más mínimo en él. En esta encrucijada, estando en juego la entera relación del hombre moderno con su pasado, Jaspers ha convertido la sucesión temporal en vecindad espacial, de modo que la cercanía o la distancia ya no dependen de los siglos que nos separan de un filósofo, sino exclusivamente del punto elegido con libertad desde el que uno entra en este reino del espíritu, que durará y crecerá mientras haya hombres sobre la tierra.

Este ámbito en el que Jaspers se siente como en casa y del que nos ha abierto los caminos que a él conducen, no está en un más allá ni es utópico; no es de ayer ni de mañana, sino del presente y de este mundo. La razón lo ha creado, lo gobierna la libertad. No es algo que pueda localizarse u organizarse; alcanza a todos los países del globo y a sus respectivos

pasados. Y siendo mundano, es invisible. Es un ámbito de la *humanitas* al que cualquiera puede acceder desde sus propios orígenes. Quienes penetran en él se reconocen entre sí, pues entonces son «como chispas de fuego, cuyo resplandor va creciendo, apagándose, mezclándose, en constante movimiento. Las llamas se ven unas a otras y se inflaman con mayor fuerza porque ven a otras llamas y tienen la esperanza de que otras llamas las vean a ellas».

Tomo aquí la palabra en nombre de quienes en algún momento de nuestra vida fuimos introducidos por Jaspers en este ámbito. Lo que entonces latió en nuestro corazón, lo ha expresado Adalbert Stifter más bellamente de lo que yo pueda hacer: «Allí brotó el asombro ante el hombre, y allí se alzó gran alabanza de él».

MARTIN HEIDEGGER CUMPLE OCHENTA AÑOS

Además de su octogésimo aniversario, Martin Heidegger celebra sus cincuenta años de vida pública como profesor.[370] Platón dijo una vez: «Pues el comienzo es también un dios que, mientras permanece entre los hombres, lo salva todo».[371]

Permítanme, pues, empezar con este comienzo de su vida pública; no en 1889, en Messkirch, sino en 1919, el año del inicio de su actividad académica como docente en la Universidad de Friburgo, ya que la fama de Heidegger es más antigua que la publicación de *Ser y tiempo,* en 1927, y hasta cabe preguntarse si el inusitado éxito de este libro —no solo la sensación que causó de inmediato, sino también, y sobre todo, su efecto extraordinariamente duradero, con el que muy pocas publicaciones del siglo pueden medirse— habría sido posible sin el éxito que, según se cuenta, le precedió como profesor, y que en todo caso la opinión de quienes entonces estudiaban confirma plenamente.

Esa temprana fama fue extraña, más extraña quizá que la de Kafka en los primeros años veinte o la de Braque y Picasso en la década anterior. Para lo que comúnmente se entiende por «público» eran incluso unos desconocidos y, sin embargo, ejercieron una influencia extraordinaria, pues en este caso no hubo nada que previamente hubiera podido sustentar esa fama; nada escrito, a no ser textos destinados a las clases, que circulaban de mano en mano; y las clases trataban de textos que eran por todos conocidos, pero no contenían ninguna

doctrina susceptible de síntesis y desarrollo. Apenas había algo más que un nombre, si bien el nombre viajaba por toda Alemania como el rumor del «rey secreto».[372]

Era algo completamente distinto de los círculos en torno a un «maestro» y por él dirigidos (por ejemplo, el círculo de George), que, bien conocidos públicamente, se distinguían del espacio público por su aura de misterio, un misterio que supuestamente solo conocían los miembros de tales círculos.[373] Pero, en el caso de Heidegger, no había misterio ni miembros; aquellos a los que el rumor trascendía se conocían entre sí, pues todos eran estudiantes, y entre ellos se hacían ocasionales amistades y probablemente llegaran a formarse algunas pandillas dispersas, aunque nunca hubo un círculo ni esoterismo alguno.[374]

¿A quién llegaba el rumor y qué le decía? En aquel entonces, concluida la Primera Guerra Mundial, no había rebeldes en las universidades alemanas, pero sí un muy extendido malestar entre profesores y estudiantes de todas las facultades, que eran más que meras escuelas profesionales, del mismo modo que para los alumnos el estudio era más importante que la simple preparación para el ejercicio de una profesión. La filosofía no era una carrera para posteriormente ganarse la vida; antes bien era una carrera para los dispuestos a pasar hambre y que, por eso mismo, eran muy exigentes. Lo principal para ellos no era saber del mundo y de la vida real, y quienes buscaban ante todo una solución a todos los enigmas, tenían a su disposición una rica variedad de ofertas de concepciones del mundo y partidos en torno a ellas; para elegir una no hacía falta estudiar filosofía. Tampoco sabían lo que ellos querían. La universidad generalmente les ofrecía, o bien escuelas —los neokantianos, los neohegelianos, los neoplatónicos, etcétera— o bien la vieja disciplina escolástica, en la que la filosofía, pulcramente dividida en materias como teoría del conocimiento, estética, ética, lógica y demás, se

enseñaba al precio de un aburrimiento abismal. Contra esta formación más bien cómoda y, a su manera, bastante sólida, había entonces, aun antes de aparecer Heidegger, unos pocos rebeldes. Allí estaba, cronológicamente hablando, Husserl y su llamada «a las cosas mismas» —es decir, «basta de teorías, basta de libros»— y su intento de refundar la filosofía como una ciencia rigurosa que pudiera figurar entre otras disciplinas académicas.[375] Naturalmente, se trataba de una ingenuidad, aparte de no implicar rebeldía alguna, pero era algo a lo que primero Scheler y más tarde Heidegger pudieron remitirse.[376] Y luego estaba, todavía en Heidelberg, Karl Jaspers, rebelde consciente que venía de otra tradición que la filosófica y que, como es sabido, mantuvo una larga amistad con Heidegger precisamente porque le atraía su actitud de rebeldía como algo originalmente filosófico en medio de las peroraciones académicas *sobre* filosofía.[377]

Lo que estos pocos tenían en común era —para decirlo con palabras de Heidegger— que podían distinguir «entre un objeto intelectual y una cosa pensada», y el objeto intelectual les era bastante indiferente. El rumor llegó entonces a aquellos que más o menos sabían y hablaban de la ruptura de la tradición y los incipientes «tiempos oscuros», que por eso consideraban la mera erudición, precisamente en la filosofía, un juego ocioso y solo estaban dispuestos a resignarse a la disciplina académica en interés de la «cosa pensada» o, como hoy diría Heidegger, «la cosa del pensar». El rumor que los atraía hacia el *Privatdozent* de Friburgo y, algo más tarde, de Marburgo, hablaba de la existencia de alguien que había hecho realidad las cosas que Husserl había proclamado, que sabía que estas no eran asuntos académicos, sino aspiraciones de seres humanos pensantes, y no de ayer ni de hoy, sino de siempre, y precisamente porque, para él, el hilo de la tradición estaba roto, redescubría el pasado. En esto resultó técnicamente decisivo que, por ejemplo, no se hablara *sobre*

Platón ni se expusiera su teoría de las ideas, sino que durante todo un semestre se mantuviera paso a paso un diálogo con preguntas hasta que ya no hubiera tradición milenaria, sino solo una problemática del todo actual. Probablemente esto nos parezca hoy familiar, pues ahora muchos lo hacen, pero nadie lo había hecho antes de Heidegger. El rumor lo decía llanamente: el pensamiento ha vuelto a ser algo vivo; a los tesoros de la cultura del pasado, que se creían muertos, se les hace hablar, y resulta que se dicen cosas muy distintas de las que desconfiadamente se presumían. Había un profesor; quizá se pueda aprender a pensar.

Sí, él era el rey secreto del reino del pensar, que era enteramente de este mundo, aunque estaba tan oculto en él que nunca se podía saber con certeza si existía en realidad, pero cuyos habitantes eran más numerosos de lo que se creía. ¿Cómo se explicaría de otro modo la singular influencia, a menudo subterránea, del pensamiento y la lectura meditativa de Heidegger, que trascendían el círculo de alumnos y lo que comúnmente se entendía por «filosofía»?

Pues no es la filosofía de Heidegger, de la que con razón cabe preguntarse si existe (como hace Jean Beaufret), sino el pensamiento de Heidegger lo que de manera tan decisiva ha modelado la fisionomía espiritual del siglo.[378] Este pensamiento se distingue por una capacidad de penetración exclusivamente suya que, si quisiéramos condensar y expresar en palabras, diríamos que se caracteriza por el uso transitivo del verbo «pensar». Heidegger nunca piensa «sobre» algo; él piensa algo. En esta actividad, que en absoluto es contemplativa, Heidegger penetra en las profundidades, no para descubrir o sacar a la luz en esta dimensión —de la que se podría decir que nunca fue descubierta de tal manera y con tal precisión— un fundamento último y seguro, sino para, permaneciendo en esa profundidad, abrir caminos y dejar «marcas» en ellos.[379] Este pensamiento puede plantearse

tareas, puede abordar «problemas» y, naturalmente, siempre hay en él algo específico de lo que ocuparse directamente o, más precisamente, de lo que lo suscita; pero no puede decirse que tenga una meta. Es un pensamiento en incesante actividad, y hasta la apertura de caminos sirve antes para abrir una dimensión que para alcanzar una meta vislumbrada de antemano y hacia ella dirigida. Los caminos pueden ser tranquilos «caminos de bosque» que, precisamente porque no conducen a ningún sitio preciso fuera del mismo y «súbitamente terminan en espacios no hollados», son incomparablemente más apropiados para quien ama el bosque y se siente entre ellos en su ambiente, que las cuidadosamente trazadas avenidas de problemas, por las cuales transitan apresuradas las investigaciones de los filósofos y científicos [*Geisteswissenschaftler*] gremiales.[380] La metáfora de los «caminos de bosque» acierta en algo muy esencial, pero no sugiere, como inicialmente parecería, que cuando el sendero se interrumpe uno ya no pueda seguir caminando, sino que, cual leñador cuya ocupación es el bosque, va por caminos que él mismo abre, y que el acto de abrirlos no es menos parte de su ocupación que la recogida de leña.

Heidegger ha creado en esta profunda dimensión, por primera vez abierta gracias a la penetración de su pensamiento, una gran red de estos senderos del pensamiento; y el único resultado inmediato que, de manera comprensible, ha merecido consideración y hecho escuela, es que derribó el edificio de la metafísica tradicional, en el que hacía ya bastante tiempo nadie se sentía a gusto, del mismo modo que las corrientes subterráneas o los trabajos en el subsuelo pueden hacer que un edificio se derrumbe si sus cimientos no son lo suficientemente profundos y seguros. Esta fue una acción histórica, posiblemente de primera magnitud, pero que no tiene que inquietar a quienes estamos

fuera de todo gremio, incluido el de la historiografía. El que, con razón, se pudiera llamar a Kant, desde una perspectiva específica, el filósofo que «todo lo trituraba», poco tiene que ver con lo que Kant fue —a diferencia de su papel histórico—. Y en lo que respecta a la participación de Heidegger en el derribo de la metafísica, que de todos modos era ya inminente, solo a él hay que agradecerle que ese derribo se produjera de una manera respetuosa con el pasado; que la metafísica haya sido *pensada* hasta el final y no simplemente arrollada por todo lo que vino después. «El fin de la filosofía», del que Heidegger habla en *Ser y tiempo*, es honroso para la filosofía, un fin que preserva su dignidad, preparado por alguien que estuvo más profundamente ligado a ella. Durante toda su vida basó sus seminarios y clases en textos de los filósofos, y solo en su vejez se atrevió a impartir un seminario sobre un texto propio. *Ser y tiempo* contiene el «Protocolo para un seminario sobre la conferencia "Ser y Tiempo"», que constituye la primera parte del libro.[381]

Decía que se propagó el rumor de que era posible aprender a pensar, y lo que se aprendió fue que el pensar como pura actividad, esto es, como actividad no movida ni por el ansia de saber ni por el deseo de conocer, podía llegar a ser una pasión no tanto de dominar como de ordenar y gobernar las demás capacidades y dotes. Estamos tan acostumbrados a la vieja oposición entre razón y pasión, espíritu y vida, que la idea de un pensamiento *apasionado,* en el que pensar y estar vivo son una misma cosa, nos resulta un tanto extraña. El propio Heidegger expresó una vez este ser uno —según una anécdota bien documentada— en una única frase lapidaria cuando, al comienzo de una lección sobre Aristóteles, en vez de la introducción biográfica al uso dijo: «Aristóteles nació, trabajó y murió». Que algo así exista es, como más adelante veremos, la condición de posibilidad de la filosofía en general. Pero debemos preguntarnos si alguna vez habríamos llegado a

experimentarlo, sobre todo en nuestro siglo, sin la existencia pensante de Heidegger. Este pensar que, como pasión, tiene su origen en el simple hecho de haber-nacido-en-el-mundo y «reflexionar sobre el sentido que impera en todo cuanto es», no puede tener, como no lo tiene la vida misma, un fin último —los conocimientos o el saber—. El fin de la vida es la muerte, pero el hombre no vive con miras a la muerte, puesto que es un ser vivo; y no piensa con miras a determinados resultados, puesto que es un «ser pensante, es decir, meditativo».

Esto tiene la consecuencia característica de que el pensar puede tornarse destructivo o crítico con sus propios resultados. Es cierto que, desde las escuelas filosóficas de la Antigüedad, los filósofos han mostrado una inclinación fatal a la construcción de sistemas, y a menudo hoy tenemos que esforzarnos en desmontar los edificios que ellos levantaron para descubrir lo que propiamente pensaban. Pero esta inclinación no proviene del pensamiento mismo, sino de necesidades muy otras y perfectamente legítimas. Si queremos medir el pensar vivo, inmediato y pasional a partir de sus resultados, le sucede lo que al velo de Penélope, que ella tejía durante el día y destejía por la noche para empezar a tejerlo de nuevo a la mañana siguiente. Cada uno de los textos de Heidegger se lee, a pesar de las ocasionales referencias a lo ya publicado, como si empezara desde el principio y solo retomara el lenguaje ya acuñado por él, esto es, lo terminológico, pero donde los conceptos solo son «hitos» por los que se orientará un nuevo pensamiento. Heidegger menciona esta peculiaridad del pensar cuando subraya «que la pregunta *crítica* por lo que el pensar pueda ser, necesaria y constantemente se la hace el propio pensar»; cuando habla, a propósito de Nietzsche, del «descaro con que el pensar comienza siempre de nuevo»; cuando dice que el pensar tiene «el carácter de un retroceso». Y Heidegger practica ese

retroceso cuando somete *Ser y tiempo* a una «crítica inmanente» o asegura que una determinada interpretación de la verdad platónica «no se sostiene»; o en general, cuando una «visión retrospectiva» de su propia obra «siempre se [le] convierte en una *retractatio*» —que no es, digamos, una anulación, sino un pensar de nuevo lo ya pensado.

Todo pensador, cuando alcanza la madurez, tiene que invalidar los resultados mismos de lo que ha pensado, y hacerlo sencillamente pensándolos de nuevo. (Heidegger dirá con Jaspers: «Y ahora habrá que comenzar como se habría querido hacerlo.») El yo que piensa no tiene edad, y es tanto una maldición como una bendición para los pensadores que realmente piensan tener que envejecer sin envejecer. Y a la pasión de pensar le ocurre lo mismo que a las demás pasiones: lo que normalmente conocemos como las peculiaridades de la persona, de cuyo conjunto ordenado por la voluntad resulta algo así como el carácter, no resiste el asalto de la pasión que sufre el hombre como persona, y en algún grado se adueña de esta. El yo que, pensando, se mantiene «inmutable», como dice Heidegger, en medio de la tormenta desatada, y para el que el tiempo literalmente se detiene, no solo no tiene edad, sino tampoco —aunque siempre de un modo específicamente diferente— esas peculiaridades. El yo pensante es todo menos el yo de la conciencia.

El pensar es además, como observó Hegel en cierta ocasión a propósito de la filosofía, «algo solitario»; y esto no solo porque en el «silencioso diálogo conmigo mismo», como dice Platón, estoy solo, sino porque en el diálogo siempre vibra algo «inexpresable» que el lenguaje no puede hacer sonar porque no puede hacer que hable y que sea comunicado a otros, sino tampoco al mismo yo.[382] Probablemente esto sea lo «inefable» de lo que Platón habla en la *Carta séptima*, lo que hace del pensar algo tan solitario y lo que, sin embargo, constituye el suelo nutricio, diferente en cada caso, del que el

pensar brota y se renueva sin cesar. Bien podríamos imaginar que la pasión de pensar —y este no es el caso de Heidegger— súbitamente invada al hombre más comunicativo y lo destruya por efecto de esa solitud.

El primer y, hasta donde yo sé, único filósofo que habló del pensar como un *pathos*, un padecer que se adueña de uno, fue Platón, quien en el *Teeteto* dice que la filosofía comienza con el asombro, que en modo alguno es el mero sorprenderse, el sentimiento de sorpresa que experimentamos cuando vemos algo extraño, pues el asombro, que es el comienzo del pensamiento —como el sorprenderse es el comienzo de las ciencias—, lo es por lo cotidiano, lo sobreentendido, lo de todos conocido y a todos familiar; esta es también la razón de que ningún conocimiento pueda atemperarlo.[383] Heidegger habla, exactamente en el sentido de Platón, de la «facultad de asombrarse ante lo sencillo», pero a diferencia de Platón, añade que es preciso «tomar este asombro como morada». Esta adición me parece decisiva para recordar quién y cómo ha sido Martin Heidegger, ya que el pensar, y la solitud a él ligada, lo conocerán, o eso suponemos, muchos hombres, pero indudablemente no hacen de él su morada, y si llegan a asombrarse de cosas sencillas y por efecto de ese asombro se ponen a pensar, saben que se ausentan de su morada recibida en el *continuum* de los menesteres y las ocupaciones en que se administran los asuntos humanos, y al poco tiempo regresan a ella. La morada de la que habla Heidegger se halla, metafóricamente hablando, apartada del lugar donde residen los hombres; y aunque ese lugar pueda ser asaz tormentoso, sus tormentas son en un grado más metafóricas que cuando hablamos de las tormentas de su época. Comparados con otros lugares del mundo, lugares de los asuntos humanos, la morada del pensador es un «lugar de calma».

Originariamente es el asombro mismo lo que genera e

irradia calma, y es en interés de esta calma que la protección contra todo ruido, incluido el de la propia voz, sea condición imprescindible para que el asombro pueda originar un pensar. Esto ya entraña una peculiar transformación que sufre todo cuanto entra en el círculo de ese pensar. En su esencial aislamiento del mundo, el pensar solo se relaciona con algo ausente, con cosas u objetos que se sustraen a la percepción directa. Cuando nos hallamos cara a cara con una persona la percibimos en su corporeidad, pero no *pensamos* en ella. Y si lo hacemos, se levanta un muro entre nosotros y ella, nos alejamos del trato directo. Para que el pensar se acerque a una cosa o a una persona, estas deben hallarse lejos de la percepción directa. El pensar, dice Heidegger, es «el acercarse a lo lejano».

Esto lo podemos entender con facilidad recordando una experiencia común. Hacemos un viaje para ver de cerca cosas lejanas por las que sentimos curiosidad, y a menudo ocurre que solo en su recuerdo, cuando no estamos bajo la presión de la impresión, es cuando más cerca tenemos las cosas que hemos visto, como si solo cuando ya no están presentes pudieran revelarnos su sentido. Esta inversión de las condiciones y las relaciones —que el pensar aleja lo cercano, o se retira de su presencia, y lo alejado se acerca a él— es fundamental si queremos tener una idea clara de la morada del pensar. Si el recuerdo, que en el pensamiento consiste en un pensar-en, ha desempeñado tan eminente papel en la historia del pensamiento acerca del pensamiento como facultad mental, es porque nos garantiza que lo cercano y lo lejano, tal como nos son dados a través de los sentidos, son por lo general susceptibles de esa inversión.

Heidegger se ha manifestado, solo de modo ocasional y alusivo, y generalmente por la vía negativa, sobre la «morada» que él ha heredado: la morada del pensar —así, cuando dice que el preguntar del pensamiento no está «en el orden

habitual de la vida cotidiana», «en el ámbito de la provisión y satisfacción de las necesidades apremiantes», o incluso que «el preguntar mismo… está fuera del orden»—. Pero esta relación de cercanía-lejanía y su inversión en el pensar recorren su obra entera como una tonalidad fundamental en la que todo en ella hubiera estado compuesto. Presente y ausente, oculto y descubierto, cercanía y lejanía —su encadenamiento y sus relaciones mutuas— casi nada tienen que ver con la perogrullada de que no habría presencia sin la experiencia de la ausencia, cercanía sin la de la lejanía, desvelamiento sin ocultamiento. Desde la perspectiva de la morada del pensar, en los alrededores de esa morada, «en el orden habitual de la vida cotidiana» y de los asuntos humanos, reina la «retirada» o el «olvido del ser»: el retirarse de aquello con lo que el pensar, que por naturaleza se dirige a lo ausente, se ocupa. La suspensión de esta «retirada» siempre lo es al coste de una retirada del mundo de los asuntos humanos, y esto es así incluso cuando el pensamiento reflexiona sobre esos asuntos en el sosegado aislamiento que lo caracteriza. Ya Aristóteles, que todavía tuvo a la vista el gran ejemplo de Platón, aconsejaba a los filósofos no jugar a los reyes en el mundo de la política.

Cabe suponer que «la facultad» de asombrarse, al menos de forma ocasional, «ante lo sencillo» la tienen todos los hombres, y los pensadores que conocemos del pasado y del presente se distinguirían por haber desarrollado la facultad de pensar, o el pensar más apropiado a ellos, a partir de este asombro. Otra cosa es la facultad de «tomar este asombro como morada». Tal cosa es sumamente rara, y la encontramos documentada con alguna certeza solo en Platón, que advirtió repetidas veces, y del modo más drástico en el *Teeteto*, de los peligros de esta morada.[384] Allí refiere también, y es el primero que lo hace, la historia de Tales y la joven campesina tracia que presenció cómo el «sabio», que

levantaba la vista para contemplar las estrellas, cayó a un pozo, y ella se rio de que alguien que quería conocer el cielo ya no supiera lo que tenía bajo sus pies. Tales, si creemos a Aristóteles, se sintió muy ofendido, pues además sus conciudadanos solían burlarse de su pobreza, y quiso demostrar, especulando a lo grande con unas prensas de aceite, lo fácil que sería para los «sabios» hacerse ricos si se lo propusieran en serio.[385] Y como los libros no los escriben las jóvenes campesinas, a la divertida moza tracia hubo de decirle Hegel que carecía de todo sentido para las cosas superiores.

Como es sabido, Platón, en la *República,* no solo quería prohibir a los poetas el trabajo manual, sino también la risa a los ciudadanos, al menos a los de la clase de los vigilantes, y temía las carcajadas de sus conciudadanos más que la hostilidad de las opiniones contra la pretensión de poseer la verdad absoluta. Quizá supiera que la morada del pensador, vista desde fuera, se asemejaba a los mundos fantasiosos que ridiculizaba Aristófanes. En cualquier caso, sabía que, cuando el pensar quiere llevar lo pensado a las plazas es incapaz de defenderse de las risas ajenas; y esto, entre otras cosas, pudo haberlo movido a partir en tres ocasiones, y a una edad avanzada, hacia Sicilia con el fin de asistir y aconsejar, mediante la enseñanza de las matemáticas, imprescindibles para él como introducción a la filosofía, al tirano de Siracusa. Platón no se daba cuenta de que esta fantasiosa empresa, vista desde la perspectiva de la joven tracia, habría resultado aún más cómica que la mala suerte de Tales. Y no sin razón, pues, hasta donde yo sé, nadie se ha reído con este episodio, ni conozco a alguien que, relatándolo, haya esbozado al menos una sonrisa. Es evidente que los seres humanos aún no han descubierto por qué es bueno reírse —quizá porque sus pensadores, que desde siempre han hablado mal de la risa, la dejaron plantada, aunque de manera ocasional a alguno le

hayan intrigado sus motivos.

Ahora todos sabemos que también una vez Heidegger cedió a la tentación de cambiar de «morada» e «intervenir» —como entonces se decía— en el mundo de los asuntos humanos. Y el mundo en que lo hizo era aún peor que el de Platón, porque el tirano y sus víctimas no se encontraban allende los mares, sino en su propio país.[386] En su caso, las circunstancias fueron, pienso yo, distintas. Era todavía bastante joven, y el *shock* que le causó, hace treinta y cinco años, tras diez breves meses de inquietud, aquella colisión, le hizo retroceder a su morada heredada para aprender y asentar lo experimentado en su pensamiento, de lo cual resultó el descubrimiento de la voluntad como voluntad de voluntad y, por ende, voluntad de poder. Mucho se ha escrito sobre la voluntad en la Edad Moderna, y sobre todo en la época contemporánea, pero poco se ha pensado, a pesar de Kant y de Nietzsche, sobre su esencia. En cualquier caso, nadie ha visto antes de Heidegger hasta qué punto esa esencia se opone al pensamiento y actúa destructivamente sobre él. Lo propio del pensar es la «serenidad», y, visto desde la voluntad, el pensador vendría a decir con aparente paradoja: «quiero no querer», pues solo «a través de él», solo cuando «nos deshacemos de la voluntad», podemos «acceder a la esencia buscada del pensar, que no es un querer».

Los que deseamos honrar a los pensadores, aunque nuestra morada se encuentre en medio del mundo, difícilmente podremos no encontrar sorprendente, y acaso con cierto enojo, que cuando Platón y Heidegger intervinieron en asuntos humanos recurrieran a tiranos y caudillos. De esto no habría que culpar solo a las circunstancias de la época, y menos aún a un carácter preexistente, sino principalmente a lo que los franceses llaman una *déformation professionelle*, pues la inclinación a lo tiránico puede demostrarse teóricamente en casi todos los grandes pensadores (Kant es la

gran excepción). Y cuando esta inclinación no es demostrable en lo que ellos hicieron, solo es porque, aun entre ellos, muy pocos estuvieron dispuestos a tomar, más allá de «la facultad de asombrarse ante lo sencillo», «este asombro como morada».

Para estos pocos resulta indiferente, a fin de cuentas, en qué remataran las tormentas de su tiempo. Pues la tormenta que sacudió el pensamiento de Heidegger —como la que, milenios después, nos estalla en la obra de Platón— no provenía del tiempo. Venía de un mundo remoto, y lo que dejó tras de sí es algo consumado que, como todo lo consumado, retorna en lo remoto.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

«¿Qué queda? Queda la lengua materna. Entrevista televisiva con Günther Gaus»: Publicado por primera vez en Günther Gaus, *Zur Person: Porträts in Frage und Antwort*, 2 vols., Múnich, Feder, 1964, reproducido luego en Hannah Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, Múnich, Piper, 2005. Traducción española: *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, trad. de Manuel Abella y José Luis López de Lizaga, Madrid, Trotta, 2010.

«Judía y *shlemil*»: Primer capítulo de *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, escrito entre 1929 y 1938 y publicado por primera vez en inglés, traducido del alemán, como *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, Londres, East and West Library, 1958. El original alemán se publicó al año siguiente: *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Múnich, Piper, 1959. Traducción española: *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, trad. de Daniel Najmías, Barcelona, Lumen, 2000.

«Las confusiones de los derechos del hombre»: Capítulo de *Los orígenes del totalitarismo*, publicado por primera vez en inglés con el título de *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt Brace, 1951. Traducción española: *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Alianza, 2006.

«Dominación total»: Capítulo de *Los orígenes del totalitarismo*; véase *supra*.

«Labor, trabajo, acción»: Conferencia impartida en la Facultad de Teología de la Universidad de Chicago el 10 de noviembre de 1964, luego incluida en *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, ed. de J . W. Bernauer. S. J., Boston, Martinus Nijhoff, 1987. Traducción española inédita de Joaquín Chamorro Mielke.

«La esfera pública y la privada»: Capítulo de *La condición humana*, publicado originalmente en inglés con el título de *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958. La traducción alemana, que la propia Arendt hizo a partir de una versión preliminar, se tituló *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960. Traducción española: *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993.

«Sócrates»: Se trata de una parte de una conferencia que Hannah Arendt impartió en la Universidad de Notre Dame (Indiana, Estados Unidos) el 3 y el 4 de marzo de 1954 y que Jerome Kohn preparó para su publicación en el volumen titulado *The Promise of Politics*, Nueva York, Schocken, 2005. Traducción española: *La promesa de la política*, trad. de Eduardo Cañas y Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 2008.

«¿Qué es la autoridad?»: Conferencia impartida por Hannah Arendt en la primera sesión anual de la American Society for Political and Legal Philosophy el 8 y el 9 de septiembre de 1956 en Washington, luego reelaborada e incluida en *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Nueva York, Viking, 1961. Traducción española: *Entre el pasado y el futuro*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996.

«La crisis de la educación»: Artículo publicado en la revista *Partisan Review* en 1958 y luego recogido en *Entre el pasado y el futuro*. Traducción española: *Entre el pasado*

y el futuro, véase *supra.*

«Dos cartas a Mary McCarthy a propósito de *Eichmann en Jerusalén*»: La correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy se publicó por primera vez con el título de *Between friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*, Nueva York, Harcourt Brace, 1995. Traducción española: *Entre amigas*, trad. de Ana María Becciu, Barcelona, Lumen, 1998.

«Carta a Gershom Scholem a propósito de *Eichmann en Jerusalén*»: La correspondencia entre Hannah Arendt y Gershom Scholem está recogida en el volumen Hannah Arendt y Gershom Scholem, *Der Briefwechsel 1939-1964*, Frankfurt, Suhrkamp, 2010. Traducción española: *Tradición y política: Correspondencia 1939-1964*, trad. de Linda Maeding y Lorena Silos, Madrid, Trotta, 2018.

«Franz Kafka revalorado»: Artículo originalmente escrito en alemán pero publicado por primera vez en inglés en la revista *Partisan Review* en 1944, para conmemorar el veinte aniversario de la muerte de Kafka. El artículo fue luego incluido en inglés en *Essays in Understanding, 1930-1954*, Nueva York, Harcourt Brace, 1994 y en alemán en *Sechs Essays*, Heidelberg, L. Schneider, 1948 y luego en *Die verborgene Tradition: Acht Essays*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976. Traducción española inédita de Joaquín Chamorro Mielke (además, el texto también se encuentra en *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004).

«Walter Benjamin (1892-1940)»: Introducción a la selección de la obra de Walter Benjamin, *Illuminations*, edición de Hannah Arendt, Nueva York, Harcourt Brace & World, 1968. Luego incluido en *Men in Dark Times*, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1968. Traducción española: *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa, 2017.

«Karl Jaspers»: Laudatio a Karl Jaspers con motivo de la concesión del Premio de la Paz de los libreros alemanes, ceremonia que tuvo lugar el 28 de septiembre de 1958, luego incluido en la edición alemana de *Hombres en tiempos de oscuridad*: *Menschen in finsteren Zeiten*, Múnich, Piper, 1989. Traducción española: véase *supra.*

«Martin Heidegger cumple ochenta años»: Texto emitido con ocasión del ochenta aniversario de Martin Heidegger el 26 de septiembre de 1969 por la Bayerisches Rundfunk. El artículo fue publicado luego en alemán por la revista *Merkur* e incluido en *Menschen in finsteren Zeiten*. Traducción española inédita de Joaquín Chamorro Mielke.

BIBLIOGRAFÍA ESENCIAL DE HANNAH ARENDT EN ESPAÑOL

El concepto de amor en san Agustín [1921], Madrid, Encuentro, 2001.

Los orígenes del totalitarismo [1951], Madrid, Alianza, 2019.

La condición humana [1958], Barcelona, Paidós, 2016.

Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía [1958], Barcelona, Lumen, 2000.

Eichmann en Jerusalén [1963], Barcelona, Lumen, 2012.

Entre el pasado y el futuro [1961], Barcelona, Península, 2016.

Sobre la revolución [1963], Madrid, Alianza, 2019.

Hombres en tiempos de oscuridad [1968], Barcelona, Gedisa, 2017.

Crisis de la República [1972], Madrid, Taurus, 1998.

La tradición oculta [1976], Barcelona, Paidós, 2004.

Conferencias sobre la filosofía política de Kant [1982], Barcelona, Paidós, 2008.

Ensayos de comprensión 1930-1954 [1994], Barcelona, Página Indómita, 2018.

Entre amigas: correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy [1995], Barcelona, Lumen, 2006.

Hannah Arendt y Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975 [1999], Barcelona, Herder, 2000.

Diario filosófico [2002], Barcelona, Herder, 2011.

Canción de verano y otros poemas, Santander, Límite, 2004.

Escritos judíos [2007], Barcelona, Paidós, 2016.

Tradición y política: correspondencia entre Hannah Arendt y Gershom Scholem [2010], Madrid, Trotta, 2018.

NOTAS

[1] «Es nuevo para ti», Shakespeare, *La tempestad*, V, I.

[2] Las dos principales biografías de la autora son *Hannah Arendt. Una biografía,* de Elisabeth Young-Bruehl, Barcelona, Paidós, 2006 y *Hannah Arendt. Una biografía,* de Laure Adler, Barcelona, Ariel, 2019.

[3] Hannah Arendt y Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926-1929*, ed. de L. Köhler, Múnich, Piper, 1985. Hay algunos fragmentos de esas cartas traducidas al español en Hannah Arendt, *Lo que quiero es comprender*, Madrid, Trotta, 2010.

[4] Véase «¿Qué queda? Queda la lengua materna. Entrevista televisiva con Günter Gaus», en la p. 53 de este volumen.

[5] Discurso de aceptación de Hannah Arendt del Premio Sonning, concedido por el Gobierno de Dinamarca, en 1975. Fue luego dispuesto como prólogo a una recopilación de conferencias y prólogos de la autora que se publicó póstumamente: Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, ed. de Jerome Kohn, Nueva York, Schocken, 2003. Aunque aquí y a lo largo de todo el texto en que se cita el libro doy mi propia traducción del original, hay una edición española: *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007.

[6] Véase «Sócrates», en la p. 242 de este volumen.

[7] *Ibid.*

[8] Platón viajó en tres ocasiones a Siracusa para colaborar con el tirano Dioniso II. La experiencia fue un fracaso y a menudo se ha utilizado como precedente para describir el apoyo de Heidegger a los nazis.

[9] Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Múnich, Carl Hanser, 1994, p. 163. Aunque doy mi propia traducción del original, hay edición española: *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997.

[10] René Char, *Feuillets d'Hypnos,* 1946.

[11] Hannah Arendt, *Diario filosófico*, ed. de Ursula Ludz y Ingeborg Nordmann, traducción de Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 2006, p. 291.

[12] Cito la traducción que del fragmento de Franz Kafka, escrito en 1920, hizo Adán Kovacsis en la edición española de la correspondencia entre Heidegger y Arendt: Hannah Arendt y Martin Heidegger, *Correspondencia 1925-1975,* ed. de

Ursula Ludz, Barcelona, Herder, 2000, pp. 150-151.

[13] La cuestión, de todas maneras, dista mucho de estar resuelta. En su respuesta a la carta en la que Arendt le había enviado el fragmento de Kafka, Heidegger comentó: «Los textos de Kafka son muy reveladores. Coincido con tu interpretación. Sin embargo, con aquello que da vueltas a mi alrededor con el título de «claro» (lo abierto libre) no se trata solo de lo libre de tiempo y de espacio, sino de aquello que otorga el espacio y el tiempo —al espacio-tiempo como tal—, y a todo esto no es, precisamente, lo supratemporal ni lo extraespacial. La excusa de la diferencia entre tiempo y eternidad es demasiado barata. Tal vez sirva para la teología, pero sigue siendo una cosa demasiado burda para el pensamiento», Arendt y Heidegger, *Correspondencia*, *op. cit.*, p. 153.

[14] Véase la tesis IX, sobre el cuadro de Paul Klee *Angelus Novus*, citada por Arendt en «Franz Kafka revalorado», en la p. 382 de este volumen.

[15] *Ibid.*, pp. 380-381 de este volumen.

[16] Véase «Cristianismo y revolución», en Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión*, ed. de Jerome Kohn, Barcelona, Página Indómita, 2018.

[17] Véase Hannah Arendt y Heinrich Blücher, *Briefe*, Múnich, Piper, 1996, carta del 18 de mayo de 1952.

[18] Véase «¿Qué queda? Queda la lengua materna. Entrevista televisiva con Günter Gaus», en las pp. 68-69 de este volumen.

[19] Véase Hans Jonas, *Memorias*, Barcelona, Losada, 2006.

[20] Véase «La confusión de los derechos del hombre», en la p. 113 de este volumen.

[21] Véase «Dominación total», en las pp. 139-140 de este volumen.

[22] Véase Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

[23] Véase «Una réplica a Eric Voegelin», en Arendt, *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*

[24] Véase «Dominación total», en la p. 159 de este volumen.

[25] Arendt, *Diario filosófico*, *op. cit.*, p. 724.

[26] Véase «Labor, trabajo, acción», en la p. 175 de este volumen.

[27] Véase «La esfera pública y la privada», en las pp. 205-206 de este volumen.

[28] Véase «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», en Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2017.

[29] *Ibid.*

[30] *Ibid.*

[31] Véase Arendt y Heidegger, *Correspondencia*, *op. cit.*, p. 140.

[32] Véase «Dominación total», en la p. 134 de este volumen.

[33] Véase Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, traducción de Carlos Ribalta,

Barcelona, Lumen, 1999, p. 47.

[34] *Ibid.*, p. 382.

[35] Véase «Carta a Gerchom Scholem a propósito de *Eichmann en Jerusalén*», en las pp. 371-372 de este volumen.

[36] Véase Arendt y Jaspers, *Briefwechsel, op. cit.*, cartas del 17 de agosto, 19 de octubre y 17 de diciembre de 1946.

[37] *Ibid.*, carta del 4 de marzo de 1951.

[38] Véase «Personal Responsibility Under Dictatorship», en Hannah Arendt, *Responsibility and Judgement*, ed. de Jerome Kohn, Nueva York, Schocken, 2003. Hay traducción española: *Responsabilidad y juicio,* Barcelona, Paidós, 2007, pp. 42-43.

[39] Véase «Thinking and Moral Considerations», en Arendt, *Responsibility and Judgement*, *op. cit.*, pp. 187-188.

[40] Véase «Some Questions of Moral Philosophy», en Arendt, *Responsibility and Judgement*, *op. cit.*, p. 146.

[41] Véase Fina Birulés, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt,* Barcelona, Herder, 2007, p. 226.

[42] Véase Iris Murdoch, *La soberanía del bien*, edición y traducción de Andreu Jaume, Madrid, Taurus, 2019.

[43] Véase «Some Questions of Moral Philosophy», en Arendt, *Responsibility and Judgement*, *op. cit.*, p. 117.

[44] Véase Hannah Arendt, *La vida de la mente*, traducción de Fina Birulés y Carmen Corral, Barcelona, Herder, 2002, p. 215.

[45] Véase Arendt y Heidegger, *Correspondencia*, *op. cit.*, p. 193.

[46] Véase Arendt, *Diario filosófico*, *op. cit.*, p. 289.

[47] Sobre *La condición humana*, véase «La esfera pública y la privada», en la p. 181 de este volumen.

[48] Con respecto a Gershom Scholem, véase la carta que Hannah Arendt le dirige a propósito de *Eichmann en Jerusalén*, en la p. 365 de este volumen.

[49] Kurt Blumenfeld (1884-1963) fue el principal dirigente sionista alemán. Hannah Arendt le trató a principios de la década de 1930 y gracias a ello cobró conciencia política de su judaísmo.

[50] La *Sozialistische Monatshefte* era una revista próxima al SPD, el partido socialista alemán, que se publicó entre 1897 y 1933.

[51] Sobre Karl Jaspers, uno de los maestros de Arendt, véase el texto que la autora le dedica en la p. 445 de este volumen.

[52] Para más información sobre la educación superior de Arendt, véase la introducción en la p. 9 de este volumen.

[53] El libro de Jaspers se publicó en Berlín en 1919.

[54] Era la organización juvenil Alijah.

[55] Como cuenta su biógrafa Elisabeth Young-Bruehl, en 1932 Hannah Arendt le confió a su amiga Anne Mendelssohn que, ante el auge del antisemitismo, planeaba emigrar. Cuando su amiga se mostró sorprendida y le dijo que ella no había notado nada, Arendt la miró consternada y le dijo: «tú estás loca», dándose la vuelta y marchándose. Véase Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven & Londres, Yale University Press, 2004. Hay traducción española: *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006.

[56] En alemán, *Gleichschaltung* significa «igualación», «unificación» o «uniformización». Fue el término empleado para describir cómo los nazis sometieron a toda la sociedad alemana a su pensamiento único.

[57] Hannah Arendt parece estar refiriéndose aquí a Martin Heidegger. Para más información al respecto, véase el texto que le dedica la autora en la p. 455 de este volumen.

[58] Se refiere a *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Véase, en la p. 81 de este volumen, el primer capítulo de libro y las notas que lo acompañan.

[59] Se refiere a Heinrich Blücher (1899-1970), escritor y filósofo, segundo y último marido de Arendt.

[60] Para más información al respecto, véase la introducción en la p. 12 de este volumen.

[61] Para más información acerca de esta cuestión, véanse las cartas de Hannah Arendt a Mary McCarthy que se recogen en la p. 359 de este volumen.

[62] Véase la carta a Scholem incluida en la p. 365 de este volumen.

[63] Véase Hannah Arendt, «Gedanken zu Lessing» (1959), recogido en *Menschen in finsteren Zeiten* (1989). Hay traducción española: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1989. En una carta del 21 de noviembre de 1962 al escritor afroamericano James Baldwin, Hannah Arendt se explayó acerca de esa idea, contestando a un artículo que Baldwin había publicado en *The New Yorker*: «Lo que me asustó en su ensayo fue el evangelio del amor que usted empezó a predicar al final. En política, el amor es un extraño y cuando se entromete no se consigue nada salvo hipocresía. Todas las características que usted enfatiza en la gente negra: su belleza, su capacidad de alegría, su calor y su humanidad son características bien conocidas de toda la gente oprimida. Surgen del sufrimiento y constituyen la posesión más preciada de todos los parias. Por desgracia, nunca han sobrevivido ni cinco minutos a la hora de la liberación. El amor y el odio se pertenecen y ambos son destructivos; uno solo puede permitírselos en lo privado y, en cuanto pueblo, solo si no se es libre». Para la procedencia de la carta véase <http: //www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/95/156>.

[64] Arendt cita de memoria estos versos del poema de Schiller titulado «La celebración de la victoria»: «Puesto que las voces del canto callan / acerca del hombre derrotado / yo quiero dar testimonio de Héctor, / empezó a hablar el hijo de Tideo».

[65] Al principio de su *Historia*, Heródoto dice que su narración debe servir para

que no caigan en el olvido las grandes hazañas de los griegos y los bárbaros.

[66] Véase la *laudatio* a Karl Jaspers en la p. 445 de este volumen.

[67] «Judía y *shlemihl*» es el primer capítulo de *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, que Hannah Arendt escribió después de su tesis sobre el concepto de amor en san Agustín y como trabajo de habilitación docente entre 1929 y 1933, terminándolo en 1938, ya en el exilio de París. El libro se publicó por primera vez en Londres, traducido al inglés del alemán, en 1958. En Alemania vio la luz en 1959 y en Estados Unidos en 1974. *Shlemihl* es un término yidish usual en alemán y en el inglés norteamericano que significa «pobre diablo» o «infeliz», muy divulgado en la literatura y las artes. La propia Hannah Arendt escribió un ensayo titulado «Heinrich Heine, *shlemihl* y señor del mundo de los sueños», luego recogido en *La tradición oculta,* 1976. Para más información sobre el libro, véase la introducción en las pp. 11 y 27 de este volumen y en el apartado sobre la procedencia de los textos.

[68] Moses Mendelssohn (1729-1786) fue un filósofo judío alemán del periodo ilustrado, partidario de la asimilación en la cultura alemana.

[69] David Friedländer (1750-1834), escritor y banquero alemán, fue el continuador del espíritu ilustrado de Moses Mendelssohn y postuló sin éxito una hermandad entre el judaísmo y el protestantismo, llegando a proponer para los judíos un bautizo sin la obligación de aceptar el dogma.

[70] Gustav von Brinckmann (1764-1847) fue un poeta, escritor y diplomático suecoalemán.

[71] Friedrich Schlegel (1772-1829) fue un filósofo, crítico y traductor alemán, teórico y fundador, junto con su hermano August, del Romanticismo en el seno del Círculo de Jena. *Lucinda* (1799) es una novela autobiográfica inacabada.

[72] Wilhelm von Humboldt (1767-1835) fue un erudito y escritor, gran reformador de la educación prusiana y fundador de la Universidad de Berlín.

[73] Wilhelm von Burgsdorff (1772-1822) fue un mecenas alemán.

[74] Friedrich Schleiermacher (1768-1834) fue un filósofo y teólogo alemán. Friedrich von Gentz (1764-1832) fue escritor, editor y político alemán.

[75] Este texto pertenece a *Los orígenes del totalitarismo* (1951), el primer gran ensayo que Hannah Arendt publicó en Estados Unidos, después de su largo proceso de expatriación que, desde 1933, le llevó a exiliarse en Francia y convertirse en paria. Sus duras experiencias durante aquellos años constituyen el trasfondo de estas reflexiones y de todo el libro al que pertenecen. Para más información al respecto, véase la introducción en la p. 9 de este volumen. *(N. del E.)*

[76] Patéticos ejemplos de esta confianza exclusiva en los derechos nacionales fueron el consentimiento, antes de la Segunda Guerra Mundial, de casi el 75 por ciento de la minoría alemana en el Tirol italiano para dejar sus hogares y reinstalarse en Alemania, la repatriación voluntaria de un enclave alemán en Eslovenia que existía allí desde el siglo XIV e, inmediatamente después del final de la guerra, la unánime negativa de los refugiados judíos de un campo de personas desplazadas en Italia a aceptar la oferta de nacionalización en masa formulada por el

Gobierno italiano. Frente a la experiencia de los pueblos europeos entre las dos guerras mundiales, constituiría un grave error interpretar esta conducta simplemente como otro ejemplo del fanático sentimiento nacionalista; esas personas ya no se sentían seguras de sus derechos elementales si no estaban protegidas por un Gobierno al que pertenecían por su nacimiento. Véase Eugene M. Kulischer, *The Displacement of Population in Europe,* Montreal, International Labour Office, 1943.

[77] Las escasas posibilidades de reintegración abiertas a los nuevos emigrantes se hallaban principalmente basadas en su nacionalidad: los refugiados españoles, por ejemplo, fueron bien acogidos hasta cierto grado en México. A comienzos de la década de 1920, Estados Unidos adoptó un sistema de cuotas según el cual cada nacionalidad ya representada en el país recibía, por así decirlo, el derecho a acoger a cierto número de antiguos compatriotas en proporción a su volumen numérico dentro de la población total.

[78] Durante la última guerra se vio muy bien cuán peligroso puede significar ser inocente desde el punto de vista del Gobierno perseguidor cuando el Gobierno estadounidense ofreció asilo a todos aquellos refugiados alemanes amenazados con la extradición por el armisticio germano-francés. La condición era, desde luego, que el solicitante pudiera demostrar que había hecho algo contra el régimen nazi. La proporción de refugiados de Alemania que pudieron cumplir esta condición fue muy pequeña, y resulta curioso que no fuesen quienes se hallaban en más grave peligro.

[79] Incluso en las condiciones del terror totalitario, los campos de concentración a veces han sido el único lugar en el que han seguido existiendo vestigios de libertad de pensamiento y de discusión. Véase David Rousset, *Les Jours de notre mort,* París, Éditions du Pavois, 1947, *passim.* Por lo que se refiere a la libertad de discusión en el campo de concentración de Buchenwald, véase Anton Ciliga, *The Russian Enigma,* Londres, The Labour Book Service, 1940, p. 200, respecto de las «islas de libertad» y «la libertad de la mente» que existían en algunos de los lugares soviéticos de internamiento.

[80] En las *Leyes*, Platón contesta a la idea de Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas, diciendo: «No es el hombre, sino Dios quien debe ser la medida de todas las cosas». *(N. del E.)*

[81] El político y filósofo Edmund Burke (1729-1797) criticó los fundamentos de la modernidad en *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (1790), una obra que en ese mismo año fue contestada por Mary Wollstonecraft en *Vindicación de los derechos del hombre. (N. del E.)*

[82] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France,* ed. de E. J. Payne, Everyman's Library, 1790. [Hay traducción española.: *Reflexiones sobre la Revolución en Francia,* Madrid, Alianza, 2016.]

[83] Maximilien Robespierre, *Speeches of Maximilien Robespierre, with a Biographical Sketch,* Nueva York, International Publishers, 1927. Discurso del 24 de abril de 1793.

[84] El Estado de Israel se había creado recientemente, el 14 de mayo de 1948. *(N. del E.)*

[85] Introducción de Payne a Burke, *op. cit.*

[86] Hannah Arendt escribió su tesis doctoral sobre el concepto de amor en san Agustín, *Der Liebesbegriff bei Augustin,* Berlín, J. Springer, 1929. [Hay traducción española: *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001.] *(N. del E.)*

[87] Esta moderna expulsión de la humanidad tiene consecuencias mucho más radicales que la antigua costumbre medieval de la proscripción. La proscripción, desde luego «el más temido destino que podía infligir la ley primitiva», colocando la vida de la persona proscrita a merced de cualquiera con quien se topara, desapareció con el establecimiento de un sistema efectivo de aplicación de la ley y fue finalmente sustituido por los tratados de extradición entre las naciones. Fue ante todo un sucedáneo de una fuerza de policía, concebido para obligar a someterse a los delincuentes. La Alta Edad Media pareció ser plenamente consciente del peligro que implicaba la «muerte civil». En el Bajo Imperio romano la excomunión significaba la muerte eclesiástica, pero dejaba a una persona que había perdido su condición de miembro de la Iglesia una completa libertad en todos los demás aspectos. La muerte eclesiástica y la civil se tornaron idénticas solo en la época merovingia, y entonces la excomunión «en su práctica general (estuvo) reducida a una pérdida o suspensión temporales de los derechos de la afiliación, que podían ser recobrados». Véanse los artículos «Outlawry» y «Excommunication» de la *Encyclopedia of Social Sciences.* Y también el artículo «Friedlosigkeit» en el *Schweizer Lexikon.*

[88] Este texto corresponde al capítulo 12 de *Los orígenes del totalitarismo*, incluido en la tercera parte. *(N. del E.)*

[89] En las *Tischgespräche* [Conversaciones privadas], Hitler menciona varias veces que él «[anhela] una condición en la que cada individuo sepa que vive y muere para la preservación de su especie» (p. 349): «Una mosca pone millones de huevos, todos los cuales perecen. Pero las moscas siguen existiendo».

[90] «La sociedad más totalitaria jamás realizada.» David Rousset (1912-1997) fue un escritor y activista francés, miembro de la Resistencia y superviviente del campo de concentración de Buchenwald. Es recordado sobre todo por su libro sobre la experiencia en el campo de concentración, del que hay traducción al español: *Los días de nuestra muerte*, México, Diana, 1953. *(N. del E.)*

[91] Los mejores informes sobre los campos nazis de concentración son los de David Rousset, *Les jours de notre mort,* París, Pavois, 1947; Eugen Kogon, *Der SS-Staat,* Múnich, 1946; Bruno Bettelheim, «On Dachau and Buchenwald» (de mayo de 1938 a abril de 1939), en *Nazi Conspiracy,* VII, pp. 824 y ss. Por lo que se refiere a los campos soviéticos de concentración, véase la excelente compilación de informes de supervivientes polacos, publicada con el título *The Dark Side of the Moon;* también David J. Dallin, en *The New Leader*, 8 de enero de 1849, aunque sus informaciones son a veces menos convincentes porque proceden de «destacadas» personalidades inclinadas a redactar manifiestos y acusaciones.

[92] *The Dark Side of the Moon*: la introducción subraya también esta peculiar

falta de comunicación: «Recuerdan, pero no se comunican».

[93] Véase en especial Bettelheim, *op. cit.* «Parecía como si yo hubiera llegado a convencerme de que, de alguna manera, aquellas horribles y degradantes experiencias no me sucedían a «mí» como sujeto, sino a «mí» como objeto. Esta experiencia fue corroborada por las declaraciones de otros presos […] Era como si yo viera suceder cosas en las que solo participaba vagamente… "Esto no puede ser cierto, tales casos no suceden" […] Los presos tenían que convencerse de que todo aquello era real, que sucedía realmente y que no se trataba de una pesadilla. Jamás lo lograron por completo.» Véase también Rousset, *op. cit.,* p. 213. «"[…] los que no lo han visto con sus propios ojos no pueden creerlo. ¿Tomó usted mismo en serio los rumores sobre las cámaras de gas antes de venir hasta aquí?

—No —le dije.

—¿… ve? Bien, todos son como usted. Todos los de París, Londres, Nueva York, incluso en Birkenau, aquí mismo, al lado mismo del crematorio […] seguían mostrándose incrédulos cinco minutos antes de ser enviados al sótano del crematorio…"»

[94] «Parcere subiectis et debellare superbos» («perdonar a los sometidos y escarmentar a los soberbios» es un verso de Virgilio (*Eneida*, VI, 853) que resumía idealmente la política imperial de Augusto. *(N. del E.)*

[95] El primero en comprender esto fue Rousset, en *L'univers concentrationnaire,* 1947.

[96] Rousset, *op. cit.,* p. 587.

[97] Véase Georges Bataille, «Reseña de D. Rousset, "Les jours de notre mort"» en *La Critique,* enero de 1948, p. 72.

[98] El libro de Rousset contiene muchos de tales «atisbos» sobre la «naturaleza» humana, basados principalmente en la observación de que al cabo de un cierto tiempo la mentalidad de los internados es difícilmente distinguible de la de los guardias del campo.

[99] Para evitar equívocos puede resultar apropiado añadir que con la intervención de la bomba de hidrógeno toda la cuestión de la guerra ha experimentado un cambio decisivo. Un debate sobre esta cuestión supera, desde luego, los límites del tema en este libro.

[100] El decreto *Nacht und Nebel* (en alemán «Noche y niebla») fue firmado por las autoridades del Tercer Reich el 7 de diciembre de 1941 con la intención de amparar legalmente la desaparición o el internamiento de los opositores al régimen nazi en los territorios ocupados, precedente de la conferencia de Wansee del 20 de enero de 1942, en la que se decidió la llamada solución final para los judíos. El nombre de noche y niebla se refería a la práctica de hacer desaparecer todo rastro de los detenidos y estaba tomado de *El oro del Rin* de Richard Wagner. *(N. del E.)*

[101] Esto sucedió en Alemania hacia finales de 1942, tras lo cual Himmler advirtió a todos los comandantes de campo que «redujeran a cualquier precio el índice de mortalidad», porque había resultado que, de los 136.000 recién enviados a

los campos, 70.000 habían muerto ya al llegar a estos o perecieron inmediatamente después (véase *Nazi Conspiracy,* IV, anexo II). Ulteriores informes de los campos de la Rusia soviética confirman que después de 1949 —es decir, cuando todavía vivía Stalin—, el índice de mortalidad en los campos de concentración, que con anterioridad había llegado a ser del 60 por ciento de los internados, fue reducido de manera sistemática, presumiblemente en razón de una escasez general y aguda de mano de obra en la Unión Soviética. No debe confundirse este mejoramiento en las condiciones de vida con la crisis del régimen tras la muerte de Stalin que, de manera característica, fue primeramente advertida en los campos de concentración (véase Wilhelm Starlinger, *Grenzen der Sowjetmacht,* Wurzburgo, Marienburg 1955).

[102] Véase Kogon, *op. cit.,* p. 58: «Una gran parte de trabajo realizado en los campos de concentración carecía de utilidad, o bien era superfluo, o había sido tan mal proyectado que tenía que ser realizado dos o tres veces». También Bettelheim, *op. cit.,* pp. 831 y 832: «Especialmente los nuevos internados eran obligados a realizar tareas carentes de sentido […] Se sentían envilecidos […] y preferían trabajar aún más duramente para producir algo útil…». Incluso Dallin, que basó todo su libro en la tesis de que el propósito de los campos rusos era lograr trabajo barato, se ve forzado a reconocer la deficiencia del trabajo de los campos (*op. cit.,* p. 105). Las teorías corrientes sobre el sistema ruso de campos como medida económica para proporcionar una aportación de trabajo barato quedarían claramente refutadas si resultaran ser ciertas las recientes noticias acerca de amnistías en masa y la abolición de los campos de concentración, porque si los campos hubieran servido para una importante finalidad económica, el régimen no se podría haber permitido, desde luego, su rápida liquidación sin graves consecuencias para todo el sistema económico.

[103] Aparte de los millones de personas que los nazis trasladaron a los campos de exterminio, ensayaron constantemente nuevos planes de colonización: transportaron a alemanes de Alemania o de los territorios ocupados hasta el este, con propósitos de colonización. Este fue, desde luego, un serio obstáculo para las acciones militares y la explotación económica. Por lo que se refiere a las numerosas discusiones sobre estos temas y al constante conflicto entre la jerarquía civil nazi en los territorios ocupados en el este y la jerarquía de las SS, véase en especial el volumen XXIX de *Trial of the Major War Criminals,* Núremberg, 1947.

[104] Compárese lo que aquí dice Arendt con lo que fue su primera experiencia de incredulidad cuando oyó hablar de Auschwitz, tal y como lo relata en la entrevista con Günter Gaus, en la p. 53 de este volumen. *(N. del E.)*

[105] Bettelheim, *op. cit.,* señala que los guardias de los campos observaban una actitud, respecto de la atmósfera de irrealidad, similar a la de los mismos internados.

[106] Es de alguna importancia comprender que todas las imágenes de los campos de concentración resultan engañosas en la medida en que muestran los campos en sus últimas fases, en el momento en que entraban las tropas aliadas. No existían campos de la muerte en la propia Alemania y todo el equipo de exterminio había sido ya desmantelado. Por otra parte, lo que provocó el horror de los aliados principalmente y lo que da a las películas su horror especial —es decir, la vista de los

esqueletos humanos— en absoluto era típico de los campos de concentración alemanes; el exterminio era sistemáticamente realizado por gas, no por hambre. La condición de los campos era el resultado de los acontecimientos bélicos durante los últimos meses: Himmler había ordenado la evacuación de todos los campos de exterminio en el este; en consecuencia, los campos alemanes se veían abarrotados y él carecía ya de poder para asegurar el suministro de alimentos en Alemania.

[107] Rousset, *op. cit., passim,* subrayó que la vida en un campo de concentración era, simplemente, un proceso de prolongación de la agonía.

[108] Theodor Maunz, *Gestalt und Recht der Polizeik*, Hamburgo, 1943, p. 50, insiste en que los delincuentes nunca deberían ser enviados a los campos durante el tiempo de encarcelamiento que les impuso su sentencia.

[109] La escasez de espacio carcelario en Rusia fue tal que en el periodo 1925-1926 solo se pudo cumplir un 36 por ciento de las sentencias de los tribunales (véase Dallin, *op. cit.,* pp. 158 y ss.).

[110] «La Gestapo y las SS concedieron siempre una gran importancia a la mezcla de las categorías de internados en sus campos. No hubo campo alguno en el que todos los internados pertenecieran a una sola categoría» (Kogon, *op. cit.,* p. 19). En Rusia también era costumbre, desde el principio, mezclar a los presos políticos con los comunes. Durante los primeros diez años del poder soviético, los grupos políticos de izquierda disfrutaron de ciertos privilegios; solo tras el completo desarrollo del carácter totalitario del régimen «después del final de los años veinte, los presos políticos fueron oficialmente tratados como inferiores a los presos comunes» (Dallin, *op. cit.,* pp. 177 y ss.).

[111] El libro de Rousset adolece de una sobreestimación de la influencia de los comunistas alemanes, que dominaron la administración interna de Buchenwald durante la guerra.

[112] Véase, por ejemplo, el testimonio de Margarete Buber-Neumann (exesposa del comunista alemán Heinz Neumann), que sobrevivió a los campos de concentración soviéticos y alemanes: «Los rusos nunca […] patentizaron la vena sádica de los nazis […] Nuestros guardianes rusos eran hombres decentes y no sádicos, pero cumplían fielmente las exigencias del inhumano sistema» (*Under Two Dictators: Prisoner of Stalin and Hitler,* Londres, Victor Gollancz, 1952).

[113] Bruno Bettelheim, «Behavior in Extreme Situations», *Journal of Abnormal and Social Psychology,* vol. XXXVIII, núm. 4, 1943, describe la estima que por sí mismos sienten los presos comunes y los políticos, en comparación con quienes nada han hecho. Estos últimos «eran menos capaces de soportar el choque inicial» y los primeros en desintegrarse. Bettelheim culpa de ello a su procedencia de la clase media.

[114] Rousset, *op. cit.,* p. 71.

[115] Por lo que se refiere a las condiciones en los campos de concentración franceses, véase Arthur Koestler, *Scum of the Earth,* Londres, Victor Gollancz, 1941. [Hay traducción española: *Escoria de la tierra*, Buenos Aires, Sudamericana, 1971.]

[116] Kogon, *op. cit.,* p. 6.

[117] Véase *Nazi Conspiracy,* IV, pp. 800 y ss.

[118] F. Beck y W. Godin, *Russian Purge and the Extraction of Confession, 1951,* declaran de manera explícita que los «adversarios constituían una proporción relativamente pequeña de la población penitenciaria [rusa]» (p. 87) y que no existía relación de ninguna clase entre «un internamiento de un hombre y cualquier delito» (p. 95).

[119] Bruno Bettelheim, «On Dachau and Buchenwald», cuando analiza el hecho de que la mayoría de los internados «hubieran hecho la paz con los valores de la Gestapo» subraya que «esto no fue resultado de la propaganda […] La Gestapo insistía en que de cualquier manera les impediría expresar sus sentimientos» (pp. 834 y 835). Himmler prohibió de manera explícita en los campos de cualquier clase de propaganda. «La educación consiste en disciplina, jamás en tipo alguno de instrucción sobre una base ideológica.» «Sobre la organización y las obligaciones de las SS y de la Policía, en *National-Politischer Lehrgang der Wehrmacht,* 1937.» Cita de *Nazi Conspiracy,* IV, pp. 616 y ss.

[120] Rousset, *op. cit.,* p. 464.

[121] Véase el informe de Serguéi Malajov, en Dallin, *op. cit.,* pp. 20 y ss.

[122] Véase Albert Camus, en *Twice a Year,* 1947.

[123] El libro de Rousset, *op. cit.,* consiste ampliamente en discusiones de los presos acerca de este dilema.

[124] Bettelheim, *op. cit.,* describe el proceso por el que los guardias, tanto como los internados, se tornaban «condicionados» a la vida del campo y temían regresar al mundo exterior. Por eso, Rousset tiene razón cuando insiste en que la verdad es que «la víctima y el ejecutor son igualmente innobles; la lección de los campos es la hermandad de la abyección» (p. 588).

[125] Bettelheim, *op. cit.,* describe cómo «la preocupación principal de los recién internados parecía ser la de permanecer intactos como personalidad» mientras que el problema de los internados veteranos era «cómo vivir lo mejor posible dentro del campo».

[126] Rousset, *op. cit.,* p. 390, refiere cómo un hombre de las SS arengaba a un profesor de la siguiente manera: «Tú solías ser un profesor. Bien, ya no eres un profesor. Ya no eres un tipo importante. Ahora solo eres un enano. Tan pequeño como puedas serlo. El importante soy yo ahora».

[127] Kogon, *op. cit.,* p. 6, habla de la posibilidad de que los campos fueran mantenidos como terrenos de entrenamiento y experimentación para las SS. También proporciona un buen informe sobre la distinción entre los primeros campos, administrados por las SA, y los ulteriores, dirigidos por las SS. «Ninguno de aquellos primeros campos tenía más de mil internados […] En ellos la vida agotaba todas las descripciones. Los relatos de los escasos presos que sobrevivieron coinciden en afirmar que apenas había alguna forma de perversión sádica que no fuese practicada por los hombres de las SA. Pero todos eran actos de bestialidad

individual, aún no existía un frío sistema completamente organizado que abarcara a masas de hombres. Esta fue la realización de las SS» (p. 7). Este nuevo sistema mecanizado alivió el sentimiento de responsabilidad tanto como humanamente parecía posible. Cuando, por ejemplo, llegó la orden de matar cada día a varios centenares de prisioneros rusos, la matanza fue realizada disparando por un agujero, sin ver a la víctima (véase «Essai sur la Psychologie de la terreur», de Ernest Feder, en *Synthèses,* Bruselas, 1946). Por otro lado, la perversión era producida artificialmente en hombres, por otra parte, normales. Rousset informa lo siguiente respecto de un guardián de las SS: «Habitualmente sigo pegando hasta que eyaculo. Tengo mujer y tres hijos en Breslau. Yo solía ser perfectamente normal. Esto es lo que han hecho conmigo. Ahora, cuando me dan un permiso no voy a mi casa. No me atrevo a mirar a la cara a mi mujer» (p. 273). Los documentos de la era de Hitler contienen numerosos testimonios acerca de la normalidad media de aquellos a quienes se confió la realización del programa de exterminio de Hitler. Puede hallarse una buena recopilación en «The Weapon of Antisemitism» de Léon Poliakov, publicado por la UNESCO en *The Third Reich,* Londres, 1955. La mayoría de los hombres de las unidades utilizadas para estos fines no eran voluntarios, sino que habían sido reclutados entre la policía corriente para estas tareas especiales. Pero incluso los hombres entrenados de las SS hallaron este tipo de tarea peor que la del combate en el frente. En su informe sobre una ejecución masiva perpetrada por las SS, un testigo presencial elogió a esa unidad, que había sido tan «idealista» como para ser capaz de soportar «todo el exterminio sin la ayuda del licor». El deseo de eliminar todos los motivos personales y todas las pasiones durante los «exterminios» y de mantener así las crueldades en un grado mínimo es revelado por el hecho de que un grupo de médicos e ingenieros encargados de manejar las instalaciones del gas estuvieron realizando constantes perfeccionamientos no solo concebidos para elevar la capacidad productiva de las fábricas de cadáveres, sino también para acelerar y aliviar la agonía.

[128] Esto resulta muy destacado en la obra de Rousset. «Las condiciones sociales de la vida en los campos han transformado a la gran masa de internados, tanto alemanes como deportados, fuera cual fuese su anterior posición social y su educación […], en una canalla degenerada, enteramente sometida a los reflejos primitivos del instinto animal» (p. 183).

[129] A este contexto corresponde también la extraordinaria rareza de suicidios en los campos. El suicidio se producía más a menudo antes de la detención y de la deportación que en el mismo campo, lo que, desde luego, queda parcialmente explicado por el hecho de que se intentaba todo para impedir los suicidios, que eran, al fin y al cabo, actos espontáneos. Del material estadístico de Buchenwald (*Nazi Conspiracy,* IV, pp. 800 y ss.) es evidente que apenas un 0,5 por ciento de las muertes podían ser atribuidas a suicidio, que con frecuencia solo correspondían a uno o dos suicidas al año, aunque en ese mismo año el número total de muertes llegó a 3.516. Los informes de los campos de concentración rusos mencionan el mismo fenómeno (véase, por ejemplo, Starlinger, *op. cit.*, p. 57).

[130] Rousset, *op. cit.,* p. 525.

[131] La expresión latina *homo homini lupus* («el hombre es un lobo para el hombre») fue acuñada por el comediógrafo latino Plauto y divulgada por Thomas Hobbes, autor muy leído por Arendt, en su obra *De Cive* (1642). *(N. del E.)*

[132] En 1793, Immanuel Kant publicó *La religión dentro de los límites de la mera razón*, en cuya primera parte se reproducía el ensayo «Sobre el mal radical de la naturaleza humana», que se había publicado en 1792 en una revista. Arendt tuvo en cuenta el concepto para la elaboración de la «banalidad del mal» en su estudio sobre Adolf Eichmann. Para más información, véase la introducción en la p. 9 de este volumen. *(N. del E.)*

[133] En este texto, que originalmente fue una conferencia impartida en 1964 en la Facultad de Teología de Chicago, Hannah Arendt resume muchas de las ideas exploradas en *La condición humana* (1958), obra de la que en esta antología ofrecemos el segundo capítulo, titulado, «La esfera pública y la privada», en la p. 181 de este volumen.

[134] *Skholia* significa en griego «ocio» y *askholia* —de ahí «escuela», como lugar de entretenimiento— significaba todo lo relativo a la ocupación, del mismo modo que la palabra «negocio» procede del latín *nec-otium*, literalmente, «sin ocio».

[135] La obra de Giambattista Vico (1688-1744), abogado y filósofo de la historia, fue especialmente reivindicada a lo largo del siglo XX.

[136] En el quinto capítulo del segundo de sus *Dos tratados sobre el gobierno civil* (1689), el filósofo inglés John Locke habla de la propiedad del hombre y dice literalmente: «La labor de su cuerpo y el trabajo de sus manos, podríamos decir, son propiamente suyos».

[137] Este texto es el segundo capítulo de *La condición humana* (1958) y desarrolla con más detalle algunos aspectos esbozados en la conferencia «Labor, trabajo acción», en la p. 161 de este volumen. *(N. del E.)*

[138] Resulta sorprendente que los dioses homéricos solo actúen con respecto a los hombres gobernándolos desde lejos o interfiriendo en sus asuntos. También los conflictos y las luchas entre los dioses parecen surgir principalmente por su intromisión en los problemas humanos o por su conflictiva parcialidad hacia los mortales. Lo que entonces aparece es una historia en la que actúan juntos hombres y dioses, pero la escena está montada por los mortales, incluso cuando la decisión se toma en la asamblea de los dioses en el Olimpo. Creo que tal «cooperación» está señalada en el homérico *erg' andrōn te theōn te* (*Odisea,* I 338): el bardo canta las hazañas de dioses y hombres, no historias de dioses e historias de hombres. De manera similar, la *Teogonía* de Hesíodo no trata de las hazañas de los dioses, sino de la génesis del mundo; así pues, refiere cómo comenzaron a existir las cosas mediante la procreación y el nacimiento (repetidos de manera constante). El cantor, sirviente de las musas, exalta «las gloriosas hazañas de los hombres del pasado y de los dioses benditos», pero en ninguna parte, por lo que he podido ver, elogia las gloriosas hazañas de los dioses.

[139] La cita está tomada del *Index Rerum*, de la edición de Tauro de santo Tomás (1922). La palabra *politicus* no está en el texto, pero el *index* resume

correctamente el significado de santo Tomás, como puede comprobarse en la *Summa theologiae,* I. 96.4; ii-ii. 109.3.

[140] *Societas regni* en Livio, *societas sceleris* en Cornelio Nepote. Tal alianza también pudo concluirse con propósitos comerciales, y santo Tomás todavía mantiene que una «verdadera *societas*» entre hombres de negocios solo existe «donde el propio inversor comparte el riesgo», esto es, donde la sociedad es una alianza. Véase W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory,* 1931, p. 419.

[141] Empleo aquí y en el resto del texto la expresión «género/especie humano» (*mankind*) para diferenciarla de la otra acepción de *mankind*, «humanidad», que indica la suma total de seres humanos.

[142] Werner Jaeger, *Paideia,* vol. III, 1945, p. 111. [Hay traducción española.: *Paideia: los ideales de la cultura griega,* México, Fondo de Cultura Económica, 1944-1946.]

[143] Aunque la principal tesis de N. D. Fustel de Coulanges, según la introducción de *The Ancient City* (Nueva York, Anchor, 1956), consiste en demostrar que «la misma religión» constituyó la organización de la antigua familia y la antigua ciudad Estado, aporta numerosas referencias al hecho de que el régimen de la *gens,* basado en la religión de la familia, y el de la ciudad «eran en realidad dos formas antagónicas de gobierno […] O la ciudad no podía perdurar o con el tiempo tenía que destruir a la familia» (p. 252). La contradicción existente en este gran libro me parece que reside en el intento de Coulanges de tratar juntas a Roma y a las ciudades Estado griegas; confía principalmente en el sentimiento político e institucional romano, si bien reconoce que el culto a la diosa Vesta «se debilitó en Grecia en una fecha muy temprana […] y nunca disminuyó en Roma» (p. 146). No solo era mucho mayor la separación entre familia y ciudad en Grecia que en Roma, sino que únicamente en Grecia existía la religión del Olimpo, la de Homero y la ciudad Estado, diferenciada y superior a la más antigua de la familia. Mientras que Vesta, la diosa del hogar, se convirtió en la protectora de una «ciudad hogar» y, de manera parcial, en el culto oficial y político tras la unificación y segunda fundación de Roma, a su colega griega, Hestia, la menciona por vez primera Hesíodo, único poeta griego que, en consciente oposición a Homero, elogiaba la vida del hogar; en la religión oficial de la *pólis* tuvo que ceder su puesto a Dioniso en la asamblea de los doce dioses del Olimpo. (Véase Mommsen, *Römische Geschichte,* 5.ª ed., libro i, cap. 12, y Robert Graves, *The Greek Myths,* 1955, 27.k.)

[144] El pasaje se encuentra en el discurso de Fénix, *Ilíada,* IX. 443. Claramente, se refiere a la educación para la guerra y el *ágora,* la reunión pública, en las que pueden distinguirse los hombres. La traducción literal es: «[tu padre] me encargó que te enseñara todo esto, a ser un orador de palabras y agente de hazañas» (*mythōn te rhētēr' emenai prēktēra te ergōn*).

[145] La traducción literal de los últimos versos de *Antígona* es como sigue: «Pero las grandes palabras, contrarrestando [o devolviendo] los grandes golpes del demasiado orgulloso, enseñan entendimiento en la vejez». El significado de este

párrafo es tan confuso para la comprensión moderna que rara vez se encuentra un traductor que se atreva a dar el sentido desnudo. Una excepción es la traducción de Hölderlin: «Grosse Blicke aber, / Grosse Streiche der hohen Schultern / Vergeltend, / Sie haben im Alter gelehrt, zu denken». Una anécdota relatada por Plutarco puede ilustrar, a un nivel mucho más bajo, la conexión entre actuar y hablar. En cierta ocasión, un hombre se acercó a Demóstenes y le relató la manera tan horrible en la que lo habían golpeado. «Pero tú no sufriste nada con lo que me cuentas», dijo Demóstenes. A lo que el otro levantó la voz y chilló: «¿Que no sufrí nada?». Demóstenes dijo a su vez: «Ahora oigo la voz de alguien que fue maltratado y sufrió» (en «Demóstenes», *Vidas paralelas*). Un último residuo de esta antigua conexión entre discurso y pensamiento, de la que carece nuestra noción de expresar el pensamiento por medio de palabras, puede hallarse en la fórmula ciceroniana de *ratio et oratio.*

[146] Característica de este desarrollo es que a todo político se le llamaba *rhetor* y que la retórica, el arte de hablar en público, a diferencia de la dialéctica, el arte del discurso filosófico, es definida por Aristóteles como el arte de la persuasión (véase *Retórica,* 1354 al 2 ss., y 1355b26 ss.). (La propia distinción deriva de Platón, *Gorgias,* 448.) En este sentido hemos de entender la decadencia de Tebas, que se imputó a la negligencia tebana por la retórica en favor del ejercicio militar (véase Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte,* vol. III, Kroener, p. 190).

[147] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* 1142a25 y 1178a6 ss.

[148] Santo Tomás, *op. cit.,* II-II. 50.3.

[149] Por tanto, *dominus* y *paterfamilias* eran sinónimos, al igual que *servus* y *familiaris: Dominum patrem familiae apellaverunt; servos… familiares* (Séneca, *Epístolas,* 47.12). La antigua libertad romana del ciudadano desapareció cuando los emperadores romanos adoptaron el título de *dominus,* «ce nom, qu'Auguste et que Tibère encore, repoussaient comme une malédiction et une injure» (Henri Alexandre Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité,* vol. III, 1847, p. 21).

[150] Según Gunnar Myrdal (*The Political Element in the Development of Economic Theory,* Londres, Routledge, 1953, p. XI), la «idea de economía social o administración doméstica colectiva (*Volkswirtschaft*)» es uno de los «tres principales focos» a cuyo alrededor «la especulación política que ha impregnado la economía desde el mismo principio se halla para cristalizarse».

[151] Con esto no pretendo negar que la nación Estado y su sociedad surjan del reino medieval y del feudalismo, en cuyo marco la unidad familiar y el conjunto de vasallos tienen una importancia inigualable en la Antigüedad clásica. La diferencia, sin embargo, es marcada. En el marco feudal, familias y conjunto de vasallos eran mutuamente casi independientes, de tal modo que la realeza, que representaba una determinada zona territorial y que gobernaba a los señores feudales como *primus inter pares,* no pretendía ser como gobernante absoluto la cabeza de una familia. La «nación» medieval era un conglomerado de familias, sus miembros no se consideraban componentes de una familia que abarcara toda la nación.

[152] La diferencia está muy clara en los primeros párrafos de la *Económica* de

Aristóteles, ya que al despótico gobierno de un hombre (*mon-archia*) de la organización familiar opone la organización de la *pólis,* diferente por completo.

[153] Puede verse en Atenas el punto decisivo en la legislación de Solón. Coulanges observa de manera acertada que la ley ateniense que instituyó el deber filial de mantener a los padres es la prueba de la pérdida del poder paterno (*op. cit.,* pp. 315-316). No obstante, el poder paterno solo se limitaba si entraba en conflicto con los intereses de la ciudad y nunca en beneficio del individuo de la familia. Así, la venta de niños y la exposición de criaturas perduró a lo largo de la Antigüedad. (Véase Reginald H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire,* Londres / Nueva York, Methuen / Barnes & Noble, 1928, p. 8: «Otros derechos de la *patria potestas* habían quedado en desuso, pero el de exposición no fue prohibido hasta el año 374 d.C.».)

[154] Con respecto a esta distinción es interesante observar que había ciudades griegas en las que se obligaba a los ciudadanos a compartir sus cosechas y consumirlas en común, también que cada uno de ellos tenía la propiedad de su terreno de manera absoluta e incontrovertida. Véase Coulanges (*op. cit.,* p. 61), quien califica esta ley de «singular contradicción»; no es una contradicción, ya que estos dos tipos de propiedad no tenían nada en común para el antiguo entendimiento.

[155] Véase Platón, *Leyes,* 842.

[156] Tomado de Coulanges, *op. cit.,* p. 96; la referencia a Plutarco se halla en *Quaestiones romanae,* 51. Parece extraño que el parcial énfasis de Coulanges sobre las deidades del averno en la religión griega y romana haya pasado por alto que estos dioses no eran simples dioses de los muertos ni su culto un «culto de muerte», sino que esta temprana religión atada a la tierra servía a la vida y a la muerte como dos aspectos del mismo proceso. La vida surge de la tierra y a ella vuelve; nacimiento y muerte solo son dos diferentes etapas de la misma vida biológica sobre la que gobiernan los dioses subterráneos.

[157] La discusión entre Sócrates y Eutero en la *Memorabilia* (II. 8) de Jenofonte es muy interesante. El segundo se ve obligado por la necesidad a trabajar y está convencido de que su cuerpo no podrá soportar esa clase de vida durante mucho tiempo y también de que en su vejez será un menesteroso, a pesar de lo cual cree que trabajar es mejor que pedir. Sócrates le propone que busque a alguien «que sea rico y necesite un ayudante», a lo que Eutero responde que no podría soportar la servidumbre (*douleia*).

[158] La cita está tomada de Thomas Hobbes, *Leviathan,* parte i, cap. 13.

[159] La referencia más conocida y hermosa es la discusión de las diferentes formas de gobierno en Heródoto (III. 80-83), donde Otaries, defensor de la igualdad griega (*isonomía*), declara que «no desea gobernar ni ser gobernado». Con igual espíritu, Aristóteles afirma que la vida de un hombre libre es mejor que la de un déspota, negando como cosa natural la libertad de este (*Política,* 1325a24). Según Coulanges, todas las palabras griegas y latinas que expresan gobierno sobre otros, tales como *rex, pater, anax, basileus,* se refieren en origen a las relaciones domésticas y eran nombres dados por los esclavos a sus amos (*op. cit.,* pp. 89 ss.,

228).

[160] La proporción variaba y es ciertamente exagerada en el informe de Jenofonte sobre Esparta, donde un extranjero no contó más de sesenta ciudadanos entre cuatro mil personas reunidas en el mercado (*Hellenica,* III. 35).

[161] Véase Myrdal, *op. cit.*: «La noción de que la sociedad, al igual que el cabeza de familia, se responsabiliza de sus miembros, se halla profundamente enraizada en la terminología económica […] La palabra alemana *Volkswirtschaftslehre* sugiere que existe un tema colectivo de actividad económica […] con un propósito y valores comunes. En inglés, la «teoría de la riqueza» o «teoría del bienestar» expresa ideas similares» (p. 140). «¿Qué significa una economía social cuya función es una economía doméstica social? En primer lugar, implica o sugiere una analogía entre el individuo que dirige a su familia y la sociedad. Adam Smith y James Mill elaboraron explícitamente esta analogía. Tras la crítica de J. S. Smith, y con el más amplio reconocimiento de la distinción entre economía política práctica y teórica, la analogía fue menos puesta de relieve por lo general» (p. 143). El hecho de que la analogía dejara de usarse también puede deberse a una evolución, en cuyo transcurso la sociedad devoró a la unidad familiar hasta que se convirtió en su total sustituta.

[162] R. H. Barrow, *The Romans,* 1953, p. 194. [Hay traducción española: *Los Romanos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.]

[163] Las características que E. Levasseur *(Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789* [1900]) halla en la organización feudal del trabajo, son válidas para el conjunto de las comunidades feudales: «Chacun vivait chez soi et vivait de soi-même, le noble sur sa seigneurie, le vilain sur sa culture, le citadin dans sa ville» (p. 229).

[164] El trato justo a los esclavos, recomendado por Platón en las *Leyes* (777), tiene poco que ver con la justicia y no se recomienda «por consideración a los esclavos, sino por respeto a nosotros mismos». Con respecto a la coexistencia de las dos leyes, la política de justicia y la doméstica, véase Wallon, *op. cit.,* vol. ii, p. 200: «La loi, pendant bien longtemps, donc … s'abstenait de pénétrer dans la famille, où elle reconnaissait l'empire d'une autre loi». La jurisdicción antigua, especialmente la romana, relativa a los asuntos domésticos, trato dado a los esclavos, relaciones familiares, etcétera, estaba en esencia destinada a limitar el poder, de otra forma no restringido, del cabeza de familia; era inimaginable que pudiera existir una norma de justicia en la por completo «privada» sociedad de los mismos esclavos, ya que por definición estaban al margen de la ley y sujetos a la voluntad de su dueño. Solo este, en cuanto ciudadano, estaba sometido a las leyes, que, en beneficio de la ciudad, a veces incluso reducían su poder doméstico.

[165] Ashley, *op. cit.,* p. 415.

[166] Este «ascenso» de una esfera o rango a otro más elevado es un tema repetido en Maquiavelo. (Véase en especial *El príncipe,* cap. 6, sobre Hierón de Siracusa, así como cap. 7; y *Discursos,* libro ii, cap. 13.)

[167] «En tiempo de Solón, la esclavitud había llegado a ser considerada peor que

la muerte» (Robert Schlaifer, «Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle», *Harvard Studies in Classical Philology,* xlvii, 1936). Desde entonces, *philopsychia* «amor a la vida» y cobardía se identificaron con esclavitud. De este modo Platón podía creer que había demostrado la natural servidumbre de los esclavos por el hecho de que no habían preferido la muerte (*República,* 386A). Un eco posterior de esto se halla en la respuesta de Séneca a las quejas de los esclavos: «¿No está la libertad tan próxima a la mano para que no haya ningún esclavo?» *(Ep.* 77.14) o en su *vita si moriendi virtus abest, servitus est,* «la vida es esclavitud sin la virtud que sabe cómo morir» (77.13). Para entender la antigua actitud hacia la esclavitud, no deja de tener importancia recordar que la mayoría de los esclavos eran enemigos derrotados y que por lo general solo un pequeño porcentaje habían nacido esclavos. Mientras que durante la República romana los esclavos procedían de territorios al margen de la ley romana, los esclavos griegos solían ser de la misma nacionalidad que sus dueños; habían demostrado su naturaleza servil al no suicidarse y, puesto que el valor era la virtud política por excelencia, su «natural» indignidad, su incapacidad para ser ciudadanos. La actitud hacia los esclavos cambió en el Imperio romano, no solo debido a la influencia del estoicismo, sino también a que una gran parte de la población esclava lo era de nacimiento. Pero incluso en Roma, *labos* es considerado por Virgilio (*Eneida,* VI) como algo estrechamente relacionado con la muerte no gloriosa.

[168] Que el hombre libre se distingue del esclavo por su valor parece haber sido el tema de un poema del poeta cretense Hibrias: «Mis riquezas son la lanza, la espada y el hermoso escudo […] quienes no se atreven a llevar lanza, espada y el hermoso escudo que protege al cuerpo, caen a mis pies empavorecidos y me llaman señor y gran rey» (tomado de Eduard Meyer, *Die Sklaverei im Altertum,* Dresde, Zahn & Jaensch, 1898, p. 22).

[169] Max Weber, «Agrarverhältnisse im Altertum», *Gesammelte Aufsätze zur Social - und Wirtschaftsgeschichte,* 1924, p. 147.

[170] Perfectamente ilustrado por una observación de Séneca, quien, al discutir la utilidad de los esclavos altamente instruidos (los que conocen de memoria a todos los clásicos) con un dueño presuntamente ignorante, comenta: «Lo que la familia sabe, lo sabe el amo» (*Ep.* 27.6, tomado de Barrow, *Slavery in the Roman Empire,* p. 61).

[171] *Aien aristeuein kai hypeirochon emmenai allōn* («ser siempre el mejor y sobresalir de los demás») es la preocupación fundamental de los héroes homéricos (*Ilíada,* VI. 208), y Homero fue «el preceptor de la Hélade».

[172] «La concepción de la economía política como ciencia data únicamente de Adam Smith» y fue desconocida no solo en la Antigüedad y en la Edad Media, sino también en la doctrina canónica, la primera «doctrina completa y económica» que «difería de la economía moderna por ser un «arte» en vez de una «ciencia»» (Ashley, *op. cit.,* pp. 379 ss.). La economía clásica da por sentado que el hombre, hasta donde es un ser activo, actúa exclusivamente por interés propio y solo se deja arrastrar por un deseo, el de adquirir. La introducción de Adam Smith de una «mano invisible

para fomentar un fin que no formaba parte de la intención [de nadie]», demuestra que incluso este mínimo de acción, con su uniforme motivación, todavía contiene demasiadas iniciativas que no se pueden predecir para el establecimiento de una ciencia. Marx desarrolló la economía clásica al sustituir los intereses individuales y personales por los de grupo o clase y al reducir estos en dos clases importantes, capitalistas y trabajadores, con lo que se quedó con un conflicto, mientras que los economistas clásicos habían visto multitud de conflictos contradictorios. La razón de que el sistema económico marxista sea mucho más consistente y coherente y en consecuencia mucho más «científico» en apariencia que los de sus predecesores, radica principalmente en la elaboración del «hombre socializado», que incluso es menos activo que el «hombre económico» de la economía liberal.

[173] Que el utilitarismo liberal, y no el socialismo, se ve «obligado a una insostenible «ficción comunista» sobre la unidad de la sociedad» y que «la ficción comunista [está] implícita en muchos textos de economía» constituye una de las principales tesis del brillante trabajo de Myrdal *(op. cit.,* pp. 54 y 150). Demuestra de manera concluyente que la economía solo puede ser una ciencia si se da por sentado que un interés llena a la sociedad como un todo. Tras la «armonía de intereses» se erige siempre la «ficción comunista» de un interés, que podría llamarse «bienestar». Los economistas liberales, en consecuencia, siempre se dejaron llevar por un ideal «comunista», es decir, por el «interés de la sociedad como un todo» (pp. 194-195). El problema del argumento radica en que esto «equivale a la afirmación de que la sociedad ha de concebirse como un solo súbdito, que es precisamente lo que no puede concebirse. Si lo hiciéramos, estaríamos intentando abstraer el hecho esencial de que la actividad social es el resultado de varios individuos» (p. 154).

[174] Para una brillante exposición de este aspecto, por lo general olvidado, de la pertinencia de Marx a la sociedad moderna, véase Siegfried Landshut, «Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre», *Hamburger Jahrbuch für Wirtschaftsund Gesellschaftspolitik*, I, 1956.

[175] Aquí y más adelante aplico la expresión «división del trabajo» solo a las modernas condiciones de trabajo en las que una actividad es dividida y atomizada en innumerables y minúsculas manipulaciones, y no a la «división del trabajo» dado en la especialización profesional, que únicamente se puede clasificar así en el supuesto de que la sociedad debe concebirse como un solo individuo, la satisfacción de cuyas necesidades las subdivide entonces «una mano invisible» entre sus miembros. Lo mismo cabe afirmar, *mutatis mutandis,* de la antigua noción de la división del trabajo entre los sexos, considerada por algunos escritores como la más original. Supone que su único individuo es la especie humana, que ha dividido sus labores entre hombres y mujeres. Donde se empleó el mismo argumento en la Antigüedad (véase, por ejemplo, Jenofonte, *Oeconomicus,* VII, 22), el énfasis y el significado son por completo distintos. La principal división es entre una vida transcurrida puertas adentro, en la familia, y la que se vive afuera, en el mundo. Solo esta es plenamente digna del hombre, y la noción de igualdad entre hombre y mujer, que es un supuesto necesario para la división del trabajo, está ausente por entero (véase n. 83). Parece que la Antigüedad solo conoció la especialización

profesional, que supuestamente estaba predeterminada por cualidades y dotes naturales. Así, el trabajo en las minas de oro, que ocupaba a varios miles de trabajadores, se distribuía de acuerdo con la fuerza y habilidad. Véase J.-P. Vernant, «Travail et nature dans la Grèce ancienne», *Journal de Psychologie Normale et Pathologique,* LII, n. 1 (enero-marzo de 1955).

[176] Todas las palabras europeas que indican «labor», la latina y la inglesa *labor,* la griega *ponos,* la francesa *travail,* la alemana *Arbeit,* significan dolor y esfuerzo y también se usan para los dolores del parto. *Labor* tiene la misma raíz etimológica que *labare* («tropezar bajo una carga»); *ponos* y *Arbeit,* la misma que «pobreza» *(penia* en griego y *Armut* en alemán). Incluso Hesíodo, considerado entre los pocos defensores del trabajo en la Antigüedad, pone el «trabajo doloroso», *ponon alginoenta,* como el primero de los males que importunan al hombre (*Teogonía,* 226). Con respecto al uso griego, véase G. Herzog-Hauser, *Ponos,* en Pauly-Wissowa. *Arbeit y arm* derivan del germánico *arbma-,* solitario y olvidado, abandonado. Véase Kluge y Götze, *Etymologisches Wörterbuch,* 1951. En alemán medieval, la palabra se emplea para traducir *labor, tribulatio, persecutio, adversitas, malum* (véase la tesis de Klara Vontobel, *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus,* Berna, 1946).

[177] El muy citado párrafo de Homero en el que dice que Zeus se lleva la mitad de la excelencia (*areté*) de un hombre el día que se convierte en esclavo (*Odisea,* XVII, 320 ss.), está puesto en boca del esclavo Eumeo, y se trata de una afirmación objetiva, no de una crítica o juicio moral. El esclavo perdía la excelencia porque no era admitido en la esfera pública, donde puede mostrarse la excelencia.

[178] Esta es también la razón por la que resulta imposible «diseñar el carácter de algún esclavo que vivió […] Hasta que surgían a la libertad y notoriedad, eran tipos indefinidos más que personas» (Barrow, *Slavery in the Roman Empire,* p. 156).

[179] Tengo presente un poema poco conocido de Rilke sobre el dolor, escrito en su lecho de muerte. Los primeros versos del intitulado poema son estos: «Komm du, du letzter, den ich anerkenne, / heilloser Schmerz im leiblichen Geweb», y concluye así: «Bin ich es noch, der da unkenntlich brennt? / Erinnerungen reiss ich nicht herein. / O Leben, Leben: Draussensein. / Und ich in Lohe. Niemand, der mich kennt». [«Ven tú, el último al que reconozco, dolor infernal en el tejido del cuerpo». «¿Soy yo todavía, que ahí arde irreconocible? / recuerdos de ahí no arranco. / Oh vida, vida, estar afuera / y yo en llamas. / Y que nadie me conozca.»]

[180] Para los vivos, la muerte es fundamentalmente desaparición. Pero, a diferencia del dolor, hay un aspecto de la muerte en el que es como si esta apareciera entre los vivos, aspecto que se da en la vejez. Goethe señaló que hacerse viejo es «retroceder gradualmente de la apariencia» (*stufenweises Zurücktreten aus der Erscheinung*); la verdad de esta observación, así como la aparición real de este proceso de desaparición, se hace tangible en los autorretratos de los grandes maestros en edad avanzada —Rembrandt, Leonardo, etcétera— en los que la intensidad de los ojos parece iluminar y presidir el retroceso de la carne.

[181] San Agustín, *Contra Faustum Manichaeum,* V. 5.

[182] Esta presuposición todavía se da incluso en la filosofía política de santo Tomás (véase *op. cit.,* II-II. 181.4).

[183] La expresión *corpus rei publicae* es corriente en el latín preclásico, pero tiene la connotación de población que habita una *res publica,* una esfera política determinada. La palabra griega correspondiente, *sōma,* nunca se empleó en el griego preclásico en sentido político. La metáfora se da por primera vez en san Pablo (1 Co 12, 12-27) y es corriente en todos los escritos cristianos del primer periodo (véase, por ejemplo, Tertuliano, *Apologeticus,* 39, o san Ambrosio, *De officiis ministrorum,* III. 3.17). Pasó a ser de la mayor importancia para la teoría política medieval, que de manera unánime asumió que todos los hombres eran *quasi unum corpus* (santo Tomás, *op. cit.,* II-II. 81.1). Pero mientras que los primeros escritores acentuaron la igualdad de los miembros, todos igualmente necesarios para el bienestar del cuerpo como un todo, más tarde se pasó la acentuación a la diferencia entre la cabeza y los miembros, al deber de la cabeza de gobernar y de los miembros de obedecer. (Para la Edad Media, véase Anton-Hermann Chroust, «The Corporate Idea in the Middle Ages», *Review of Politics,* VIII, 1947.)

[184] Santo Tomás, *op. cit.,* II-II. 2.179.2.

[185] Véase el capítulo 57 de la regla benedictina, en Levasseur, *op. cit.,* p. 187: si uno de los monjes se enorgullecía de su trabajo, tenía que dejarlo.

[186] Barrow (*Slavery in the Roman Empire,* p. 168), en un iluminador estudio sobre la asociación de esclavos en los colegios romanos, que les proporcionaba, además de «buena compañía en vida y la certeza de un entierro decente […] el glorioso remate de un epitafio; y en esto último el esclavo encontraba un placer melancólico».

[187] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* 1177b31.

[188] A. Smith, *Wealth of Nations,* Colección Everyman, vol. I, l. I, cap. 10, pp. 95 y 120.

[189] Con respecto a la soledad como fenómeno de masas, véase David Riesman, *The Lonely Crowd,* 1950.

[190] Plinio el Joven. El dato está tomado de W. L. Westermann, *Sklaverei,* en Pauly-Wissowa, suplem. VI, p. 1045.

[191] Hay muchas pruebas que atestiguan la diferente estimación de la riqueza y de la cultura en Roma y en Grecia. Resulta interesante observar la sólida coincidencia de dicha estimación con la situación de los esclavos. Los esclavos romanos desempeñaron un papel mucho mayor en la cultura romana que sus colegas griegos en la suya, mientras que el papel de estos en la vida económica fue mucho más importante. (Véase Westermann, en Pauly-Wissowa, p. 984.)

[192] San Agustín (*De civitate Dei,* XIX. 19) ve en el deber de la caridad hacia la *utilitas proximi* («el interés del prójimo») la limitación del *otium* y de la contemplación. Pero «en la vida activa no debemos codiciar los honores o poder de esta vida […] sino el bienestar de quienes están debajo de nosotros (*salutem subditorum*)». Sin duda, esta clase de responsabilidad se parece más a la del cabeza

de familia que a la responsabilidad política, propiamente hablando. El precepto cristiano de ocuparse de los propios asuntos deriva de 1Ts4, 11: «Que os esforcéis en llevar una vida quieta, laboriosa en vuestros negocios» (*prattein ta idia,* por lo cual *ta idia* se entiende como opuesto a *ta koina* «asuntos públicos comunes»).

[193] Coulanges sostiene lo siguiente: «El verdadero significado de *familia* es propiedad; designa el campo, la casa, el dinero y los esclavos» (*op. cit.,* p. 107). Sin embargo, esta «propiedad» no se considera vinculada a la familia, sino que, por el contrario, «la familia está vinculada al hogar, y este al suelo» (*op. cit.,* p. 62). La cuestión es que «la fortuna es inamovible como el hogar y la tumba a los que está vinculada. El único que pasa es el hombre» (*op. cit.,* p. 74).

[194] Levasseur relata la fundación de una comunidad medieval y sus condiciones de admisión: «Il ne suffisait pas d'habiter la ville pour avoir droit à cette admission. Il fallait […] posséder une maison…». Aún más: «Toute injure proférée en public contre la commune entraînait la démolition de la maison et le bannissement du coupable» (*op. cit.,* p. 240, incluida n. 3).

[195] La distinción es mucho más obvia en el caso de los esclavos que, aunque sin propiedad en el sentido antiguo (es decir, sin un lugar propio), en modo alguno carecían de propiedad en el sentido moderno. El *peculium* (la «posesión privada de un esclavo») podía ascender a una suma considerable e incluso contar con esclavos propios *(vicarii).* Barrow habla de «la propiedad que poseían los más humildes de su clase» (*Slavery in the Roman Empire,* p. 122; esta obra es el mejor informe sobre el papel desempeñado por el *peculium*).

[196] Coulanges refiere la observación de Aristóteles de que el hijo no podía ser ciudadano mientras vivía su padre; a la muerte de este, solo el primogénito disfrutaba de los derechos políticos *(op. cit.,* p. 228). Coulanges mantiene que la *plebs* romana estaba formada por gente sin hogar y, por tanto, claramente diferenciada del *populus romanus* (*op. cit.,* pp. 229 ss.).

[197] «El conjunto de esta religión se hallaba encerrado entre las paredes de cada casa. A todos estos dioses, el Hogar, los Lares y los Manes, se les llamaba dioses ocultos o dioses del interior. Para los actos de esta religión se exigía el secreto, *sacrificia occulta,* como dice Cicerón (*De arusp. respl.,* 17. Coulanges, *op. cit.,* p. 37).

[198] Parece como si los misterios eleusinos proporcionaran una experiencia común y casi pública de toda esta esfera, ya que, si bien *eran* comunes a todos, requerían ocultarse, mantenerse en secreto de la esfera pública. Todos podían participar en ellos, pero a nadie se le permitía hablar sobre su experiencia. Los misterios relativos a lo indecible y las experiencias más allá del discurso eran no políticos y quizá antipolíticos por definición. (Véase Karl Kerényi, *Die Geburt der Helena,* 1943-1945, pp. 48 ss.). Que se referían al secreto del nacimiento y de la muerte parece demostrado por un fragmento de Píndaro: *oide men biou teleutan, oiden de diosdoton archan* (frag. 137a), en el que se dice que el iniciado conoce «el fin de la vida y el comienzo dado por Zeus».

[199] La palabra griega *nomos,* ley, procede de *nemein,* que significa distribuir, poseer (lo que se ha distribuido) y habitar. La combinación de ley y valla en la

palabra *nomos* queda de manifiesto en un fragmento de Heráclito: *machesthai chrē ton démon hypér tou nómou hokōsper teicheos,* «el pueblo ha de luchar tanto por la ley como por la valla»). La palabra romana *lex,* ley, tiene un significado diferente por completo; indica una relación formal entre personas más que la valla que separa a unas de otras. Pero el *límite* y su dios, Terminus, que dividía el *agrum publicum a privato* (Livio), eran mucho más venerados que sus correspondientes *theoi horoi* griegos.

[200] Coulanges habla de una antigua ley griega que prohibía el contacto de dos edificios (*op. cit.,* p. 63).

[201] En su origen, la palabra *pólis* llevaba consigo la aceptación de algo como una «pared circundante», y parece que la *urbs* latina también expresaba la noción de «círculo», derivada de la misma raíz que *orbis.* Encontramos la misma relación en la palabra inglesa *town,* que, originalmente, al igual que la alemana *Zaun,* tenía el significado de valla circundante. (Véase R. B. Onians, *The Origins of European Thought,* 1954, p. 444, n. 1.)

[202] Por tanto, al legislador no se le exigía ser ciudadano y a menudo procedía de afuera. Su trabajo no era político; sin embargo, la vida política solo podía comenzar después de que hubiera acabado de legislar.

[203] Demóstenes, *Orationes,* 57.45: «La pobreza obliga al hombre libre a hacer muchas cosas serviles y bajas» (*polla doulika kai tapeina pragmata tous eleutherous hē penia biazetai poiein*).

[204] Esta condición para ser admitido en la esfera pública todavía existía en la Alta Edad Media. Los *Books of Customs* ingleses aún establecen «una definida distinción entre el artesano y el hombre libre, *franke homme,* de la ciudad […] Si un artesano se hacía tan rico que deseaba convertirse en hombre libre, en primer lugar tenía que renegar de su oficio y sacar de su casa todos los utensilios de trabajo» (Ashley, *op. cit.,* p. 83). Solo en el reinado de Eduardo III llegaron a ser tan ricos los artesanos que «en lugar de ser los artesanos quienes eran incapaces de alcanzar la ciudadanía, esta quedó ligada a ser miembro de una de las compañías» (p. 89).

[205] A diferencia de otros autores, Coulanges pone de relieve el tiempo y el esfuerzo que le exigían sus actividades a un ciudadano de la Antigüedad, y añade que la afirmación aristotélica de que nadie que hubiera de trabajar para vivir podía ser ciudadano, es la simple confirmación de un hecho y no la expresión de un prejuicio (*op. cit.,* pp. 335 ss.). Una de las características del desarrollo moderno fue que las riquezas en sí, sin que importara la ocupación de su dueño, pasaron a ser calificación para la ciudadanía: únicamente después fue un privilegio ser ciudadano, desligado de cualquier actividad específicamente política.

[206] A mi entender, esta es la solución del «famoso misterio que se nos presenta al estudiar la historia económica del mundo antiguo, es decir, que la industria se desarrolló hasta cierto punto, pero dejó de pronto de hacer los progresos que cabía esperar […] [teniendo en cuenta] la calidad y capacidad organizativa mostrada a gran escala por los romanos en otros aspectos, en los servicios públicos y en el ejército» (Barrow, *Slavery in the Roman Empire,* pp. 109-110). Parece un prejuicio,

debido a las condiciones modernas, esperar la misma capacidad de organización en lo privado que en los «servicios públicos». Max Weber, en su notable ensayo ya había insistido en el hecho de que las ciudades antiguas eran más bien «centros de consumo que de producción» y que el antiguo esclavo propietario era un «*rentier* y no un capitalista (*Unternehmer*)» (*op. cit.,* pp. 13, 22 ss. y 144). La misma indiferencia de los escritores antiguos por los asuntos económicos, así como la falta de documentos a este respecto, añade peso a la argumentación de Weber.

[207] Todas las historias sobre la clase trabajadora, es decir, una clase de personas que carece de propiedad y vive del trabajo de sus manos, sufren del ingenuo supuesto de que siempre ha existido tal clase. Sin embargo, como ya vimos, ni los esclavos carecían de propiedad, y en la Antigüedad el llamado «trabajo libre» estaba formado en general por «tenderos libres, traficantes y artesanos» (Barrow, *Slavery in the Roman Empire,* p. 126). M. E. Park *(The Plebs Urbana in Cicero's Day,* 1921) llega, por tanto, a la conclusión de que no había trabajo libre, puesto que el hombre libre siempre aparece de alguna manera como propietario. Ashley resume así la situación de la Edad Media hasta el siglo XV: «No había una amplia clase de jornaleros, ni "clase trabajadora" en el sentido moderno de la expresión. Con el nombre de "trabajadores" indicamos a un número de hombres entre quienes puede surgir algún dueño, pero que en su mayoría no pueden elevarse a una posición superior. Pero en el siglo XIV los más pobres tenían que pasar unos cuantos años como jornaleros, mientras que la mayoría probablemente se establecía por su cuenta en calidad de maestros artesanos en cuanto terminaban su aprendizaje» (*op. cit.,* pp. 93-94).

Así pues, la clase trabajadora de la Antigüedad no era libre ni estaba carente de propiedad; si, por la manumisión, al esclavo se le concedía (en Roma) o tenía que comprar (en Atenas) su libertad, no pasaba a ser un trabajador libre, sino que de manera instantánea se convertía en un comerciante independiente o en un artesano. («Parece ser que la mayoría de los esclavos llevaba a su estado libre algún capital de su propiedad» para establecerse en el comercio o la industria. [Barrow, *Slavery in the Roman Empire,* p. 103.]) Y en la Edad Media, ser un trabajador en el moderno sentido de la palabra no suponía más que una etapa temporal en la vida del individuo, una preparación para la maestría y la madurez. El trabajo alquilado era una excepción en la Edad Media, y los trabajadores alemanes (los *Tagelöhner,* según la traducción de la Biblia de Lutero) o los *manœuvres* franceses vivían fuera de las comunidades asentadas y eran idénticos a los pobres, los «pobres trabajadores» de Inglaterra (véase Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs,* 1926, p. 40). Aún más, el hecho de que ningún código de Napoleón trate del trabajo libre (véase W. Endemann, *Die Behandlung der Arbeit im Privatrecht,* 1896, pp. 49 y 53) demuestra de manera concluyente lo reciente que es la existencia de la clase trabajadora.

[208] Véase el ingenioso comentario sobre la «propiedad es robo» en la obra de Proudhon, póstumamente publicada, *Théorie de la propriété,* pp. 209-210, donde presenta la propiedad en su «egoísta y satánica naturaleza» como el «medio más eficaz para resistir al despotismo sin derribar al Estado».

[209] Debo confesar que no sé ver en qué se basan los economistas liberales de la sociedad actual (que hoy en día se califican de «conservadores») para justificar su optimismo en que la apropiación privada de riqueza bastará para salvaguardar las libertades individuales, es decir, que desempeñará el mismo papel que la propiedad privada. En una sociedad que acapara las tareas, esas libertades solo están seguras mientras las garantice el Estado, e incluso entonces se hallan constantemente amenazadas no por el Estado, sino por la sociedad, que distribuye las tareas y determina la porción de apropiación individual.

[210] R. W. K. Hinton, «Was Charles I a Tyrant?», *Review of Politics,* XVIII, enero de 1956.

[211] Para la historia de la palabra «capital» como derivada de la latina *caput,* que se empleaba en la ley romana para designar al causante de una deuda, véase Ashley, *op. cit.,* pp. 429 y 433, n. 183. Hasta el siglo XVIII no comenzaron los escritores a usar dicho término en el sentido moderno de «riqueza invertida de tal manera que produzca beneficio».

[212] La teoría económica medieval no concebía el dinero como denominador común y patrón, sino que lo incluía entre los *consumptibiles.*

[213] Sobre esta cuestión, véase la conferencia «Labor, trabajo, acción», en la p. 161 de este volumen. *(N. del E.)*

[214] J. Locke *Second Treatise of Civil Government,* sec. 27.

[215] Los relativamente escasos autores antiguos que elogian el trabajo y la pobreza se inspiran en este peligro (véase G. Herzog-Hauser, *op. cit.*).

[216] Las palabras griega y latina que designan el interior de la casa, *mégaron* y *atrium,* guardan íntimo parentesco con «oscuridad» y «negrura» (véase Mommsen, *op. cit.,* pp. 22 y 236).

[217] Aristóteles, *Política,* 1254b25.

[218] Aristóteles (*Sobre la generación de los animales,* 775a33) llama *ponétikos* a la vida de una mujer. Que mujeres y esclavos pertenecieran y vivieran juntos, que ninguna mujer, ni siquiera la esposa del cabeza de familia, viviera entre sus iguales —otras mujeres libres—, de modo que la categoría dependía mucho menos del nacimiento que de la «ocupación» o función, está muy bien presentado por Wallon (*op. cit.,* vol. I, pp. 77 ss.), quien habla de una «confusion des rangs, ce partage de toutes les fonctions domestiques»: «Les femmes […] se confondaient avec leurs esclaves dans les soins habituels de la vie intérieure. De quelque rang qu'elles fussent, le travail était leur apanage, comme aux hommes la guerre».

[219] Véase Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs,* Bruselas, Édition de L'Églantine, 4.ª ed., 1926, p. 184, con respecto a las condiciones del trabajo en la fábrica en el siglo XVII.

[220] Tertuliano, *op. cit.,* p. 38.

[221] Esta distinta experiencia puede explicar en parte la diferencia existente entre la gran cordura de san Agustín y la horrible concreción de los juicios de Tertuliano sobre política. Ambos eran romanos y estaban profundamente

modelados por la vida política romana.

[222] Lc 8, 19. El mismo pensamiento lo encontramos en Mt. 6, 1-18, donde Jesús advierte contra la hipocresía, contra la abierta exhibición de piedad. Esta no puede «aparecer en los hombres», sino solo en Dios, que «está en lo secreto». Cierto es que Dios «recompensará» al hombre, pero no «abiertamente», como afirma el modelo de traducción. La palabra alemana *Scheinheiligkeit* expresa este fenómeno religioso, en el que la simple apariencia ya es hipocresía, de manera muy adecuada.

[223] El toro de Falaris, mencionado por Aristóteles, era una de las torturas más terribles de la Antigüedad. Se trataba de un toro de bronce con una puerta en el vientre por la que se podía entrar pero no salir y con orificios en las orejas y en la boca. El toro se ponía sobre una hoguera y se obligaba al reo a entrar por la puerta. A medida que el bronce se calentaba, el reo se abrasaba y sus gritos salían por la boca de la figura, como si fueran los del animal. El nombre se debe a Falaris, tirano de Acraga (Sicilia), que encargó el artefacto. *(N. del E.)*

[224] Se encuentra este modismo *passim* en Platón (véase esp. *Gorgias*).

[225] Maquiavelo, *El príncipe,* cap. 15.

[226] *Ibid.,* cap. 8.

[227] Maquiavelo, *Discursos,* libro III, cap. 1.

[228] La cita de Hegel está en el prefacio a su *Filosofía del derecho* (1821) y dice exactamente: «Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung iteren Flug» («Cuando la filosofía pinta de gris sus tonos grises, entonces adquiere la forma de una vida envejecida. El gris sobre gris de la filosofía no puede ser rejuvenecido, sino solo comprendido. La lechuza de Minerva solo levanta su vuelo al caer el crepúsculo». *(N. del E.)*

[229] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* 1140a25-30; 1141b4-8.

[230] El vocablo «inútil» es la traducción de la expresión inglesa *good-for-nothing*, literalmente «bueno para nada». Arendt pretende así establecer un contraste lo más acusado posible entre la noción del bien o lo bueno como lo útil para los hombres *y* la inutilidad de la actividad filosófica en relación con las cosas humanas. *(N. del T.)*

[231] Tucídides, 2, 40.

[232] Platón, *Leyes,* 716c.

[233] Aristóteles, *Retórica,* 1354aI.

[234] Platón, *Fedro,* 260a.

[235] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* 1133a14.

[236] *Ibid.,* 1155a5.

[237] *Ibid.,* 1155a20-30.

[238] Platón, *Gorgias,* 482c.

[239] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* 1166a10-15; 1170b5-10.

[240] *Ibid.,* 1176a17.

[241] Tras la muerte de Alejandro Magno, en el 323 a. C., Aristóteles empezó a sentir la hostilidad de los atenienses por haber sido instructor del joven Alejandro y haber estado relacionado con los macedonios. Algunos personajes de Atenas empezaron a acusar a Aristóteles de impiedad, tal y como le había ocurrido a Sócrates. Según la leyenda, Aristóteles decidió abandonar la ciudad diciendo: «No permitiré que pequéis por segunda vez contra la filosofía». El filósofo se marchó a la isla de Eubea, donde murió en el 322 a. C. *(N. del E.)*

[242] Etimológicamente la palabra *dóxa*, como el verbo *dókein*, está asociada en griego a la apariencia y el brillo de las cosas. *(N. del E.)*

[243] En la *Fenomenología del espíritu* (1807), Hegel sentenció que la filosofía era «el mundo al revés». *(N. del E.)*

[244] Véase Aristóteles, *Metafísica,* 980a22-25.

[245] *Ibid.,* 155d.

[246] *Ibid.,* 341c.

[247] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* 1142a25.

[248] El comentario de Alexis de Tocqueville está en *La democracia en América* (1835). *(N. del E.)*

[249] Lord Acton emplea esta formulación en la conferencia inaugural sobre «Study of History», reimpresa en *Essays on Freedom and Power,* Nueva York, 1955, p. 35.

[250] Platón analiza la tiranía y otras formas de gobierno, como la democracia o la oligarquía, en el libro VIII de la *República. (N. del E.)*

[251] Solo una descripción y análisis detallados de la muy original estructura organizativa de los movimientos totalitarios y de las instituciones de un gobierno totalitario pueden justificar el uso de la imagen de la cebolla. Tengo que hacer una referencia al capítulo sobre «La organización totalitaria» de mi libro *The Origins of Totalitarianism,* 2.ª ed., Nueva York, 1958. [Hay traducción española: *Los orígenes del totalitarismo,* Madrid, Taurus, 1974.]

[252] Esto ya lo advirtió el historiador griego Dión Casio, quien, al escribir una historia de Roma, encontró imposible traducir la palabra *auctoritas:* ἑλληνίσαι αὐτὸ καθάπαξ ἀδύνατον ἔστι. («Es totalmente imposible decirlo en griego». Cita tomada de Theodor Mommsen, *Römisches Staatsrecht,* 3.ª ed., vol. III, núm. 4, 1888, p. 952) Además, si comparamos el Senado romano, la institución republicana específica en cuanto al ejercicio de la autoridad, con el consejo nocturno de las *Leyes* de Platón, que por estar compuesto de los diez guardianes más viejos para la constante supervisión del Estado tiene un parecido superficial con el colegiado romano, advertiremos la imposibilidad de hallar una verdadera alternativa para la coacción y la persuasión en el marco de la experiencia política griega.

[253] πόλις γὰρ οὐκ ἔσθ᾽ ἥτις ἀνδρὸς ἔσθ᾽ ἑνός, Sófocles, *Antígona,* 737.

[254] Platón, *Leyes,* 715.

[255] Theodor Mommsen, *Römische Geschichte,* libro I, cap. 5. [Hay traducción española: *Historia de Roma,* Aguilar, Madrid, 1965.]

[256] H. Wallon, *Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquité,* París, vol. II, 1847, donde aún se encuentra la mejor descripción de la pérdida gradual de la libertad en Roma en tiempos del Imperio, a causa del constante aumento del poder de la casa imperial. Como la casa imperial incrementó su poder, y no la persona del emperador, el «despotismo» que siempre fue la característica de la casa privada y la vida familiar empezaron a imponerse en el ámbito público.

[257] Un fragmento del diálogo *Sobre la monarquía,* hoy perdido, afirma que «no solo no es necesario que un rey se convierta en filósofo, sino que es además un indudable estorbo para su tarea; sin embargo, es preciso [que un buen rey] escuche al verdadero filósofo y esté de acuerdo con su consejo». Véase: Kurt von Fritz, *The Constitution of Athens, and Related Texts,* 1950. En términos aristotélicos, tanto el rey-filósofo de Platón como el tirano griego gobiernan según su propio interés, y para Aristóteles, aunque no para Platón, esa era una característica sobresaliente de los tiranos. Platón no era consciente de esa similitud porque para él, como para la opinión griega corriente, la característica principal del tirano era que arrebataba al ciudadano el acceso al ámbito público, a la «calle», donde podría mostrarse, ver y ser visto, oír y ser oído; el tirano prohibía tanto ἀγορεύειν («hablar en público») como πολιτεύεσθαι («ocuparse de los asuntos públicos»), confinaba a los ciudadanos al espacio privado de sus hogares y exigía ser el único que se encargara de los asuntos públicos. No habría dejado de ser un tirano ni siquiera en el caso de emplear su poder solo en el interés de sus súbditos, como sin duda alguno de los tiranos lo hizo. Según los griegos, verse limitado a la vida privada hogareña equivalía a estar privado de las posibilidades específicamente humanas de la vida. En otras palabras, tal vez los propios rasgos que de forma tan convincente nos demuestran la índole tiránica de la república platónica —la casi total eliminación de la privacidad y la omnipresencia de las instituciones y los órganos políticos— hayan impedido a Platón advertir ese carácter tiránico. Para él habría sido una contradicción en los términos etiquetar como tiranía una constitución que no solo no relegaba al ciudadano a su casa sino que, por el contrario, no le dejaba ni un resquicio de vida privada. Además, al denominar «despótico» al Gobierno, Platón subraya su carácter no tiránico, pues se suponía que el tirano siempre gobernaba a hombres que habían conocido la libertad de una *pólis* y, al verse privados de ella, podían rebelarse, mientras que se suponía que un déspota gobernaba a gente que jamás había conocido la libertad y que por naturaleza era incapaz de ello. Es como si Platón hubiera dicho: mis leyes, vuestros nuevos déspotas, no os privarán de nada que hasta aquí hayáis disfrutado con todo derecho; son adecuadas a la naturaleza misma de los asuntos humanos y no tenéis más derecho a rebelaros ante ellas que un esclavo a rebelarse ante su amo.

[258] Immanuel Kant, «Eternal Peace», en *The Philosophy of Kant,* ed. y trad. de C. J. Friedrich, Modern Library Edition, 1949, p. 456.

[259] Hannah Arendt abunda en esta cuestión en su ensayo «Sócrates», en la p. 241 de este volumen. *(N. del E.)*

[260] Von Fritz, *op. cit.,* p. 54, insiste con motivos en la aversión que sentía Platón ante la violencia, «también revelada por el hecho de que, cada vez que hacía un intento de concretar un cambio de las instituciones políticas según sus ideales políticos, se dirigía a hombres que ya estaban en el poder».

[261] En su obra *Paideia*, Werner Jaeger afirma: «La idea de que existe un supremo arte de la medida y de que el conocimiento que de los valores tiene el filósofo *(phrónesis)* es la habilidad para medir, recorre toda la obra de Platón de principio a fin»; esto es verdad solo en cuanto a la filosofía política de Platón. [Hay traducción española: *Paideia: Los ideales de la cultura griega,* México, Fondo de Cultura Económica, 1944-1946.] La misma palabra φρόνησις, en Platón y Aristóteles, más que la «sabiduría» del filósofo, caracteriza el punto de vista del hombre de Estado.

[262] «Contemplar lo más verdadero». *(N. del E.)*

[263] Platón, *República,* libro VII, 516-517.

[264] En especial, véase *Timeo,* 31, donde el divino Demiurgo hace el universo según un modelo, un παραδειγμα, y la *República,* 596 y ss.

[265] En *Protrepticus,* cita tomada de Von Fritz, *op. cit.*

[266] Platón, *Leyes,* 710-711.

[267] Esta presentación proviene de la notable interpretación que de la parábola de la caverna hizo Martin Heidegger en *Platons Lehre von der Wahrheit,* Berna, 1947. Heidegger demuestra que Platón transformó el concepto de verdad (ἀλήθεια) hasta identificarlo con el juicio correcto (ὀρθότης). La corrección, y no la verdad, sería lo requerido si el conocimiento del filósofo es la habilidad para medir. Aunque explícitamente menciona el peligro que corre el filósofo cuando se ve obligado a volver a la caverna, Heidegger no es consciente del contexto político en que aparece la parábola; para él, la transformación se produce porque el acto subjetivo de la visión (el ἰδεῖν y la ἰδέα en la mente del filósofo) se impone a la verdad objetiva (ἀλήθεια), que para Heidegger significa *Unverborgenheit* [«Desocultamiento»].

[268] Platón, *Banquete,* 211-212.

[269] *Id., Fedro,* 248: φιλόσοφος ἤ φιλόκαλος, y 250.

[270] En la *República*, 518, lo bueno también se denomina φανότατον, lo más brillante. Como es obvio, esta precisa cualidad es lo que indica que originalmente en el pensamiento de Platón prevalecía lo bello sobre lo bueno.

[271] Platón, *República*, 475-476. En la tradición de la filosofía, el resultado de este repudio de lo bello fue que se omitiera de los llamados trascendentales o universales, es decir, las cualidades que tiene toda cosa que es, y que se enumeraron en la filosofía medieval como *unum, alter, ens y bonum.* Jacques Maritain, en su magnífico libro *Intuition créatrice en art et en poésie,* 1953, es consciente de esta omisión e insiste en que la belleza se debe incluir en el campo de los trascendentales porque «la belleza es el esplendor de todos los trascendentales unidos».

[272] En el diálogo del *Político:* «Porque la medida más exacta de todas las cosas es el bien» (cita tomada de Von Fritz, *op. cit.*); la idea habrá sido que solo a través

del concepto del bien las cosas se vuelven comparables y, por tanto, mensurables.

[273] Aristóteles, *Política,* 1332b12 y 1332b36. La distinción entre los jóvenes y los viejos se remonta a Platón; véase *República,* 412, y *Leyes,* 690 y 714. La apelación a la naturaleza es aristotélica.

[274] Aristóteles, *Política,* 1328b35.

[275] Aristóteles, *Economía,* 1343a1-4.

[276] Jaeger, *op. cit.*, vol. I.

[277] Aristóteles, *Economía,* 1343b24.

[278] El vocablo *religio* aparece como derivado de *religare* en Cicerón. Como aquí nos ocupamos solo de la interpretación que hicieron los romanos de su política, el problema de la corrección etimológica de esa derivación es irrelevante.

[279] Véase Cicerón, *De Re Publica,* III, 23. En cuanto a la creencia en el carácter eterno de Roma, véase Viktor Poeschl, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero,* Berlín, 1936.

[280] Livio, *Anales,* libro 43, cap. 13.

[281] Cicerón, *De Re Publica,* i, 7.

[282] Cicerón, *De Legibus,* 3, 12, 38. [Hay traducción española: *Leyes,* trad. de Roger Labrousse, Madrid, Alianza Editorial, 1989.]

[283] Montesquieu, *De l'esprit des lois,* libro XI, cap. 6. [Hay traducción española: *Sobre el espíritu de las leyes,* trad. de P. de Vega, Madrid, Tecnos, 1972.]

[284] El profesor Carl J. Friedrich me hizo notar la importancia de la discusión sobre la autoridad en: Mommsen, *Römisches Staatsrecht;* véanse pp. 1034, 1038-1039.

[285] Esta interpretación tiene además el apoyo del uso de la expresión latina *alicui auctorem esse,* «dar consejo a alguien».

[286] Véase Mommsen, *op. cit.,* 2.ª ed., vol. I, pp. 73 y ss. La palabra latina *numen,* casi intraducible, significa «orden divina» y también denota la forma de obrar de los dioses; se deriva de *nuere,* «asentir con la cabeza». Por tanto, las órdenes de los dioses y todas sus interferencias en los asuntos humanos se reducen a aprobar o desaprobar las acciones de los hombres.

[287] *Ibid.,* p. 87.

[288] Véanse también las diversas expresiones latinas, como *auctores habere,* «tener predecesores o ejemplos»; *auctoritas maiorum* alude al ejemplo respetable de los antepasados; *usus et auctoritas* se aplicó en la ley romana para referirse a los derechos de propiedad consuetudinarios. Una presentación excelente de este espíritu romano, a la vez que una útil reseña de las fuentes más importantes del tema, se encontrarán en Viktor Poeschl, *op. cit.,* en especial en las pp. 101 y ss.

[289] R. II. Barrow, *The Romans,* 1949, p. 194. [Hay traducción española: *Los romanos,* México, Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 195.]

[290] Se analiza una amalgama similar de sentimiento de la política imperial romana y cristianismo en: Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem,*

Leipzig, 1935, al hablar de Orosio, que relacionaba al emperador romano Augusto con Jesucristo. «Dabei ist deutlich, dass Augustos auf diese Weise christianisiert und Christus zum civis romanus wird, romanisiert worden ist» (p. 92). [De esta manera resulta evidente que Augusto se cristianizó y Cristo, a través de la *civis romanus*, se romanizó.]

[291] «Duo quippe sunt… quibus principaliter mundus hic regitur auctoritas sacra pontificum et regalis potestas». En Migne, *Patrología latina,* vol. 49, p. 42a.

[292] Eric Voegelin, *A New Science of Politics,* Chicago, 1952, p. 78.

[293] Véase Platón, *Fedón,* 80, para la afinidad del alma invisible con el lugar tradicional de la invisibilidad, es decir, el Hades, que Platón explica etimológicamente como «el invisible».

[294] *Ibid.,* 64-66.

[295] Exceptuando las *Leyes,* es característico de los diálogos políticos de Platón que se produzca una ruptura en algún punto y el procedimiento estrictamente argumental deba abandonarse. En la *República,* Sócrates elude varias veces a los que discuten su posición. La pregunta inquietante es si es posible la justicia cuando un hecho permanece oculto a los hombres y los dioses. La discusión sobre la índole de la justicia aparece en 372a y se reanuda en 427d, donde, a pesar de todo, lo que se define no es la justicia sino la sabiduría y la εὐβουλί. Sócrates vuelve a la pregunta principal en 403d, pero en realidad habla de la σωφροσύνη y no de la justicia. Después empieza de nuevo en 433b y casi de inmediato pasa a discutir las formas de gobierno, 445d y ss., hasta que, en el libro VII, la alegoría de la caverna pone toda la argumentación en un nivel distinto por entero, no político. Entonces queda claro por qué Glaucón no puede recibir una respuesta satisfactoria: la justicia es una idea y debe ser percibida, no existe otra demostración posible. Por otra parte, el mito de Er se introduce por una regresión de todo el argumento. La tarea era la de encontrar a la justicia como tal, aunque esté oculta a los ojos de los dioses y los hombres. Sócrates quiere recuperar una concesión inicial que hizo a Glaucón al aceptar que, al menos a favor del argumento, se debía admitir que «el justo podía parecer injusto, y el injusto, justo», de modo que ni un dios ni un hombre pudiese saber de verdad quién era verdaderamente justo. En su lugar, pide que le reconozcan que «a los dioses no se les escapa cómo son el hombre justo y el injusto». Una vez más, toda la argumentación se sitúa en un nivel totalmente distinto, en esta ocasión en el plano de la mayoría y fuera por completo del campo de la argumentación. El caso de *Gorgias* es muy semejante. Una vez más, Sócrates es incapaz de persuadir a su oponente. La discusión gira en torno a la convicción socrática de que es mejor sufrir el mal que hacer el mal. Cuando es evidente que Calicles no se deja convencer por la argumentación, Platón continúa diciéndole que su mito de un más allá es una especie de *ultima ratio,* y a diferencia de la *República,* en este caso lo dice con gran desconfianza para indicar con claridad que el narrador, Sócrates, no toma en serio su propio relato.

[296] La imitación de los temas platónicos parece estar más allá de toda duda en los casos frecuentes en los que se presenta el motivo aparente de la muerte, como en

Cicerón y Plutarco. Para un excelente análisis de *Somnium Scipionis* de Cicerón, el mito con el que el autor romano concluye su *De Re Publica,* véase Richard Harder, «Über Ciceros Somnium Scipionis» en *Kleine Schriften,* Múnich, 1960, quien también demuestra de modo convincente que ni Platón ni Cicerón siguieron las doctrinas pitagóricas.

[297] Esto está subrayado en Marcus Dods, *Forerunners of Dante,* Edimburgo, 1903.

[298] Véase Platón, *Gorgias,* 524.

[299] Véase *Gorgias,* 522/3, y *Fedón,* 110. En la *República,* 614, Platón incluso alude a un relato que Ulises cuenta a Alcínoo.

[300] Platón, *República,* 379a.

[301] Como Werner Jaeger llamó al dios platónico en *Theology of the Early Greek Philosophers,* Oxford, 1947, p. 194n. [Hay traducción española: *La teología de los primeros filósofos griegos,* México, Fondo de Cultura Económica, 1982.]

[302] Platón, *República,* 615a.

[303] Véase en especial la *Séptima carta* en cuanto a la convicción platónica de que la verdad está más allá del habla y la argumentación.

[304] John Adams, en «Discourses on Davila», en *Works,* vol. VI, Boston, 1851, p. 280.

[305] Desde el borrador del Preámbulo hasta la Constitución de Massachusetts, *Works,* vol. IV, p. 221.

[306] John Stuart Mill, *On Liberty,* cap. 2. [Hay traducción española: *Sobre la libertad,* Madrid, Alianza, 1970.]

[307] Maquiavelo, *El príncipe,* cap. 15.

[308] *Ibid.,* cap. 8.

[309] Véanse especialmente los *Discursos,* libro III, cap. I.

[310] Es curioso comprobar que muy pocas veces en sus textos Maquiavelo nombra a Cicerón, cuyas interpretaciones de la historia romana evita cuidadosamente.

[311] Cicerón, *De Re Publica,* VI, 12.

[312] Platón, *Leyes,* 711a.

[313] Estos criterios solo se pueden justificar, por supuesto, con un detallado análisis de la Revolución estadounidense.

[314] Maquiavelo, *El príncipe,* cap. 6.

[315] Referencia al libro de Rudolf Flesch *Why Johnny Can't Read. And What You Can Do about it* (1955), una crítica al método de enseñanza de la lectura que en su época tuvo mucha repercusión. Flesch estudió el caso de Johnny, un niño de doce años que no podía pasar de curso porque era incapaz de deletrear la palabra *kid*. Analizando el sistema educativo con el que el niño había fracasado, Flesch propuso una nueva forma de aprendizaje basada en criterios fonéticos.

[316] Acerca de la crisis de la autoridad, véase el análisis de la autora en el ensayo «¿Qué es la autoridad?», en la p. 273 de este volumen.

[317] La cita de Shakespeare está en *Hamlet*, I, V.

[318] Se refiere a Heinrich Blücher (1899-1970), segundo marido de Hannah Arendt, con quien se casó en 1940 y con quien vivió en Nueva York hasta el final. Blücher había sufrido hacía poco un aneurisma.

[319] Hannah Arendt mantuvo una sólida amistad con la novelista estadounidense Mary McCarthy (1912-1989), como atestigua la correspondencia que mantuvieron entre 1949 y 1975, recogida en el volumen titulado *Entre amigas* (1995), del que se han seleccionado estas dos cartas. En 1963, Mary McCarthy publicó *El grupo*, una novela sobre la vida de un grupo de compañeras educadas en el Vassar College —como había sido el caso de la propia McCarthy— que se convirtió en uno de los éxitos de ventas de aquel año, lo que le supuso la animadversión de los intelectuales neoyorquinos, a los que Arendt alude llamándoles los «muchachos» y entre los que destacaba Norman Mailer.

[320] Hannah Arendt había publicado aquel año *Eichmann en Jerusalén* (Nueva York, Viking, 1963), después de haber sido enviada por *The New Yorker* a cubrir el juicio contra Aldolf Eichmann, alto cargo del régimen nazi y uno de los responsables de la llamada solución final contra los judíos. Eichmann había sido secuestrado por el Gobierno israelí, procesado, condenado a muerte y ejecutado. El caso tuvo una gran repercusión internacional, al ser la primera vez que se exponían a la opinión pública mundial las atrocidades cometidas por los nazis contra los judíos. La forma en que Arendt trató el caso, así como la descripción moral que hizo de Eichmann, suscitaron de inmediato una agria polémica y desencadenaron una campaña contra la autora, a la que se acusó de antisemitismo. En esta carta, Arendt hace referencia a Lionel Abel, que en la revista *Partisan Review*, en la que la propia Arendt colaboraba, había publicado un artículo muy duro contra el libro titulado «La estética del mal: Hannah Arendt sobre Eichmann y los judíos». En la *New York Times Review*, el juez Michael Musmanno acusó a Arendt, en un artículo titulado «Un hombre de conciencia inmaculada», de asumir la defensa de la Gestapo y de calumniar a las víctimas judías.

[321] Hannah Arendt había publicado en 1961 una colección de ensayos titulada *Entre el pasado y el futuro*. Dwight Macdonald, amigo de Arendt y de su marido, había sido editor de la *Partisan Review*, que había abandonado en 1943 para fundar la revista *Politics*.

[322] Por ejemplo en el capítulo titulado «Dominación total», en la p. 125 de este volumen.

[323] El subtítulo de *Eichmann en Jerusalén* es «un informe sobre la banalidad del mal».

[324] El ensayo se publicó en *The New Yorker* el 25 de febrero de 1967 y luego se incluyó en la segunda edición de *Entre el pasado y el futuro* (1968). En español, el texto está incluido también en el volumen *Verdad y mentira en la política*, Barcelona, Página Indómita, 2017.

[325] Se refiere a Nicola Chiaromonte (1905-1972), filósofo y crítico literario, muy amigo de Mary McCarthy.

[326] La descripción de la cooperación de los consejos judíos con los nazis durante la deportación y el exterminio fue una de las cuestiones que más polémica suscitaron entonces.

[327] Entre 1965 y 1966, Arendt dio dos cursos en la New School for Social Research y en la Universidad de Chicago en los que abordó por extenso la cuestión novedosa de la banalidad del mal. Los cursos, con el título de «Some Questions of Moral Philosophy» fueron luego recogidos en el volumen *Responsability and Judgement*, ed. de Jerome Kohn, Nueva York, Schocken, 2003, del que hay traducción española: *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007. Entre otros ensayos, en ese volumen también se recoge el que Arendt escribió sobre el caso de Rolf Hochhuth y su obra *El vicario*.

[328] Gershom Scholem (1897-1982) era un erudito, especialista en mística judía, con quien Hannah Arendt entró en contacto en la década de 1930 gracias a su común amigo Walter Benjamin. Emigrado a Palestina, a partir de 1925 y hasta su jubilación en 1965, Scholem fue profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén. La publicación de *Eichmann en Jerusalén* supuso el final de su amistad con Hannah Arendt. La carta a la que aquí contesta Arendt puede leerse en el volumen que recopila la correspondencia entre ambos y que se publicó en Alemania en 2010. La referencia de la edición española es la siguiente: *Tradición y política. Correspondencia Hannah Arendt-Gershom Scholem. 1939-1964*, Madrid, Trotta, 2018, p. 274 y ss.

[329] Se refiere al senador republicano Joseph McCarthy, impulsor de la caza de brujas contra los sospechosos de simpatía o militancia comunista a principios de la década de 1950.

[330] Kurt Blumenfeld (1884-1963) fue un conocido activista sionista, muy amigo de Hannah Arendt desde la juventud.

[331] En 1961, durante su primera estancia en Israel para asistir al proceso de Eichmann, Hannah Arendt tuvo un encuentro con Golda Meier (1898-1978), entonces ministra de Asuntos Exteriores.

[332] A petición de Scholem, este intercambio epistolar se publicó en la *Neue Zürcher Zeitung*, donde Arendt introdujo unas pocas modificaciones. Aquí añadió el siguiente párrafo: «Además, el papel del "corazón" en la política me parece verdaderamente muy cuestionable. Sabe usted tan bien como yo con cuánta frecuencia se les reprochó falta de "tacto cordial" a quienes informaron de los hechos. En mi libro *Sobre la revolución* he tratado extensamente de esto al discutir la compasión en la caracterización del revolucionario».

[333] Hannah Arendt publicó *Sobre la revolución* en 1963, un estudio comparado de la Revolución francesa y de la estadounidense.

[334] Gideon Hausner, fiscal general, se encargó de la acusación en el proceso contra Eichmann.

[335] Otto Kirchheimer (1905-1965) fue un jurista y politólogo alemán.

[336] Zyndel Grynspan, judío de origen polaco de Hannover, expulsado de Alemnia en octubre de 1938.

[337] Durante el proceso contra Eichmann, el militante de la resistencia Abba Kovner contó cómo el sargento alemán Anton Schmidt les salvó la vida a él y a otros con documentos falsificados. Schmidt fue detenido y ejecutado en 1942.

[338] En la versión publicada en la *Neue Zürcher Zeitung*, Arendt añadió aquí este comentario: «Este no era el caso de Eichmann. Y dejarlo con vida sin indultarlo, aunque solo fuera por razones jurídicas, era imposible».

[339] En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt había hablado del «mal radical», un concepto tomado de Kant. Véase a este respecto «Dominación total», en la p. 125 de este volumen.

[340] Véase al respecto la nota 10 en «Dos cartas a Mary McCarthy a propósito de *Eichmann en Jerusalén*», en la p. 364 de este volumen.

[341] Hannah Arendt escribió este ensayo para conmemorar en 1944 el vigésimo aniversario de la muerte de Franz Kafka, un autor al que leyó compulsivamente durante toda su juventud y especialmente durante sus años como exiliada en Francia. Ya en Nueva York, entre 1946 y 1948, Hannah Arendt trabajó como editora de la editorial judía Schocken, donde ayudó a publicar diversas obras de Kafka.

[342] Hermann Broch (1886-1951) fue un poeta, novelista y ensayista austríaco con quien Hannah Arendt trabó amistad en 1946. Tras su muerte, Arendt se ocupó de cuidar su legado y su obra. También le dedicó un ensayo, incluido luego en *Hombres en tiempos de oscuridad*.

[343] Charles Péguy (1873-1914), poeta, filósofo y ensayista francés, uno de los principales pensadores católicos de su época. Hannah Arendt leyó con atención a muchos escritores católicos de finales del siglo XIX y de principios del siglo XX.

[344] Hannah Arendt conoció a Walter Benjamin (1892-1940) durante su juventud en Europa. Poco antes de suicidarse en Port Bou, Benjamin le confió a Arendt, en Marsella, una copia de las *Tesis sobre el concepto de historia*, la obra filosófica en la que estuvo trabajando durante su último año y que se publicó póstumamente. Aquí Arendt cita la tesis IX. Dada la complejidad del texto, doy mi propia traducción.

[345] Hannah Arendt conoció a Walter Benjamin durante su juventud y compartió con él los rigores del exilio en Francia, ayudándole en numerosas ocasiones. Antes de suicidarse en Port Bou, detenido por las autoridades españolas, que le impidieron seguir hasta Lisboa, donde tenía planeado viajar a Nueva York, Benjamin confió una copia de sus *Tesis sobre el concepto de historia* a Hannah Arendt. Años más tarde, Arendt envió la copia a Theodor W. Adorno y a Max Horkheimer, amigos y colaboradores de Benjamin, para que la publicara. Las relaciones de Arendt con Adorno y los demás miembros de la Escuela de Frankfurt fueron siempre difíciles, pues ella estaba convencida de que se habían portado muy

mal con Benjamin y que no tenían interés en la difusión de su obra, que contradecía algunos de los postulados marxistas de la Escuela. Arendt escribió este texto como introducción a su propia edición de los ensayos selectos de Benjamin, titulada *Iluminations* (Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1968), que dio a conocer la obra del pensador en el mundo anglosajón. Hay una versión española de esa edición: *Iluminaciones*, ed. de Jordi Ibáñez Fanés, trad. de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 2018. *(N. del E.)*

[346] Walter Benjamin, *Schriften,* Frankfurt, Suhrkamp, 1955, editado en dos volúmenes por Theodor W. Adorno y por su esposa Gretel, y *Briefe,* Frankfurt, Suhrkamp, 1966, editado por Adorno y Gershom Scholem. En este ensayo, Hannah Arendt cita a menudo a Benjamin a partir de esas dos ediciones. Con respecto a Scholem, véase la carta de Arendt dirigida a él, incluida en la p. 365 de este volumen. En 1965, Scholem publicó un libro en el que relató su relación con Benjamin, titulado *Geschichte eine Freundschaft*, del que hay traducción española: *Historia de una amistad*, Barcelona, Debolsillo, 2007. *(N. del E.)*

[347] «Ser un hombre útil siempre me ha parecido algo muy espantoso». *(N. del E.)*

[348] A principios de la década de 1930, Walter Benjamin escribió una serie de recuerdos sobre su infancia que se publicaría póstumamente en 1950 con el título de *Infancia en Berlín hacia 1900. (N. del E.)*

[349] Benjamin envió *Ursprung der deutschen Trauerspiels* a la Universidad de Frankfurt en 1925. El estudio no se publicó hasta 1928, pero hasta después de la Segunda Guerra Mundial no se reconoció como una importante contribución al estudio de la estética del Barroco. Hay traducción española: *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990. *(N. del E.)*

[350] Friedrich Gundolf (1880-1931), fue un erudito judío alemán, profesor de la Universidad de Heidelberg, especialista en Shakespeare y Goethe. *(N. del E.)*

[351] La descripción clásica del *flâneur* se encuentra en el famoso ensayo de Baudelaire sobre Constantin Guys «El pintor de la vida moderna». Benjamin suele hacer referencias indirectas de este y lo cita en su ensayo sobre Baudelaire.

[352] Ambos lo han reiterado recientemente: Scholem, en su Lección del Leo Baeck Memorial en 1965, donde decía: «Me siento inclinado a considerar perniciosa la influencia de Brecht en los trabajos de Benjamin en la década de 1930 y, en algunos aspectos, desastrosa», y Adorno en una declaración a su discípulo Rolf Tiedemann según la cual Benjamin admitió a Adorno que había escrito «su ensayo sobre la obra de arte para sobrepasar a Brecht, a quien temía en su radicalismo» (cit. en Rolf Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins,* Frankfurt, 1965, p. 89). Es poco probable que Benjamin haya expresado temor de Brecht, y al parecer Adorno no sostiene que lo hubiese hecho. En cuanto al resto de la declaración, lamentablemente es muy probable que Benjamin la hiciera porque temía a Adorno. Es cierto que Benjamin era muy tímido en su trato con la gente que no conocía desde su juventud, pero solo temía a las personas de las cuales dependía. Una dependencia así de Brecht solo habría sido posible si hubiera seguido la sugerencia

de este de abandonar París e ir a vivir cerca de él en la menos costosa Dinamarca. Sin embargo, Benjamin tenía serias dudas sobre la «dependencia exclusiva de una persona» en un país extraño y con una «lengua desconocida».

[353] En la reseña sobre el *Dreigroschenroman*; véase *Versuche über Brecht,* Frankfurt, 1966, p. 90. [Hay traducción española: *Tentativas sobre Brecht,* Madrid, Taurus, 1999.]

[354] En la actualidad parece que se salvó casi todo. Los manuscritos escondidos en París fueron enviados, según las instrucciones del propio Benjamin, a Theodor W. Adorno; según Tiedemann (*op. cit.,* p. 212), ahora se encuentran en la «colección privada» de Adorno en Frankfurt. Algunas reediciones y copias de la mayoría de los textos también se encuentran en la colección personal de Gershom Scholem en Jerusalén. El material confiscado por la Gestapo apareció en la República Democrática Alemana. Véase «Der Benjamin-Nachlass in Potsdam» de Rosemarie Heise en *Alternative,* octubre-diciembre de 1967.

[355] Max Rychner, el recientemente fallecido editor de la *Neue Schweizer Rundschau,* fue una de las figuras más cultivadas y refinadas de la vida intelectual de la época. Al igual que Adorno, Ernst Bloch y Scholem, publicó sus «Erinnerungen an Walter Benjamin» en *Der Monat,* en septiembre de 1960.

[356] Kafka, cuya opinión sobre estas cuestiones era mucho más realista que la de cualquiera de sus contemporáneos, dijo que «el complejo del padre que es el alimento intelectual de muchos […] está relacionado con el judaísmo de los padres […] el vago consentimiento de los padres (esta vaguedad era la atrocidad)» de que los jóvenes abandonaran el rebaño judío: «con las patas traseras seguían pegados al judaísmo de sus padres y con las delanteras no encontraban un nuevo terreno donde apoyarse».

[357] Walther Rathenau (1867-1922) fue un político, escritor y empresario judío-alemán, ministro de Exteriores de la República de Weimar. Rathenau fue asesinado el 24 de junio de 1922 por dos oficiales ultranacionalistas después de haber firmado el Tratado de Rapallo con la URSS. *(N. del E.)*

[358] En «El autor como productor», una conferencia dada en París en 1934, en la que Benjamin cita un ensayo anterior sobre la izquierda intelectual. *(N. del E.)*

[359] Por ejemplo, Brecht le dijo a Benjamin que su ensayo sobre Kafka ayudaba al fascismo judío.

[360] Rudolf Borchardt (1877-1945) fue un escritor, poeta, clasicista y traductor alemán, cercano a Stefan George y Hugo von Hoffmansthal, muy reconocido en la escena literaria alemana anterior al nazismo. *(N. del E.)*

[361] En el artículo antes mencionado, Pierre Missac trata el mismo pasaje y escribe lo siguiente: «Sans sous-estimer la valeur d'une teile réussite [d'être le successeur de Hamann et de Humboldt], on peut penser que Benjamin recherchait aussi dans le marxisme un moyen d'y échapper». («Sin subestimar el valor de un éxito tal [ser el sucesor de Hamann y de Humboldt], es posible pensar que Benjamin buscó en el marxismo un medio para escapar de él.»)

[362] De inmediato, se recuerda el poema de Brecht: «Vom armen B.B.»: «Von diesen Städten wird bleiben: der durch sie hindurchging, der Wind! / Fröhlich machet das Haus den Esser: er leert es. / Wir wissen, dass wir Vorläufige sind / Und nach uns wird Kommen: nichts Nennenswertes». («De estas ciudades quedará lo que sopló a través de ellas, el viento / La casa hace feliz al comensal. Él la vacía. / Sabemos que solo somos temporarios y que después de nosotros no vendrá / nada digno de mención». *The Manual of Piety,* Nueva York, 1966). También es importante señalar un llamativo aforismo de Kafka en sus «Notas del año 1920» con el título «HE»: «Todo le parece extraordinariamente nuevo, pero también, debido a la imposible abundancia de lo nuevo, extraordinariamente superficial; de hecho, casi intolerable, incapaz de tornarse histórico, rompiendo la cadena de las generaciones, interrumpiendo por primera vez la música del mundo que por lo menos hasta ahora podía ser imaginada en toda su profundidad. A veces, en su vanidad, se preocupa más por el mundo que por sí mismo». El predecesor de esta disposición es Baudelaire: «Le monde va finir. La seule raison pour laquelle il pouvait durer, c'est quelle existe. Que cette raison est faible, comparée a toutes celles qui annoncent le contraire, particulièrement à celle-ci: qu'est-ce que le monde a desormais à faire sous le ciel? […] Quant à moi qui sens quelquefois en moi le ridicule d'un prophète, je sais que je n'y trouverai jamais la charité d'un médecin. Perdu dans ce vilain monde, coudoyé par les foules, je suis comme un homme lassé dont l'oeil ne voit en arrière, dans les annés profondes, que désabusement et amertume, et devant lui qu'un orage où rien de neuf n'est contenu, ni enseignement ni douleur». (*Journaux intimes,* Pléiade. pp. 1195-1197).

[363] Traducción de Andreu Jaume. *(N. del E.)*

[364] El ensayo de Benjamin sobre el escritor ruso Nikolai Leskov se titula «El narrador» y está incluido en la edición española de *Iluminaciones* antes citada. *(N. del E.)*

[365] Hannah Arendt leyó este texto en la ceremonia de entrega del Premio de la Paz de los libreros a Karl Jaspers, durante la feria del libro de Frankfurt de 1958. Karl Jaspers (1883-1969) fue un psiquiatra y filósofo alemán, profesor de la Universidad de Heidelberg, donde tuvo como alumna a Arendt, y a partir de 1948 y hasta su jubilación en 1961, de la Universidad de Basilea. Junto a Heidegger, Jaspers fue para Arendt un maestro y además, a diferencia de Heidegger, también un referente moral, por su oposición al nazismo. Después de la guerra, Arendt retomó el diálogo con Jaspers, algo que siempre reconoció una de las experiencias intelectuales más importantes de su vida.

[366] Hay traducción española de los dos últimos títulos: Karl Jaspers, *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania*, Barcelona, Paidós, 1998 y, *La bomba atómica y el destino del hombre*, Madrid, Taurus, 1966.

[367] *ère de soupçon*: «era de sospecha».

[368] Hay traducción española de *Filosofía*, en dos volúmenes, Madrid, Revista de Occidente, 1958.

[369] De *Los grandes filósofos* (1957) hay traducción española en dos volúmenes:

Grandes filósofos. Hombres fundamentales: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús, Madrid, Tecnos, 1993 y *Los grandes filósofos. Los metafísicos que pensaron desde el origen: Anaximandro, Heráclito, Parménides*, Madrid, Tecnos, 1998.

[370] Hannah Arendt leyó este texto en Radio Baviera, desde un estudio de Nueva York, para que se retransmitiera el 26 de septiembre de 1969, el día en que Martin Heidegger (1889-1976) cumplía ochenta años. El ensayo fue luego publicado por la revista *Merkur*. Arendt estudió filosofía con Heidegger en la Universidad de Marburgo durante el curso 1924-1925, época en la que el maestro y la discípula se hicieron amantes. Heidegger era entonces un padre de familia de treinta y cinco años y Arendt una joven de dieciocho. En 1933, Heidegger aceptó el puesto de rector de la Universidad de Friburgo, ingresando en el partido nazi, del que sería militante hasta el final de la guerra. Arendt rompió entonces con su maestro, al que no volvería a ver hasta 1950, cuando Arendt regresó a Europa y decidió retomar la relación con Heidegger. Desde 1950 hasta la muerte de Arendt en 1975, Heidegger y ella se siguieron viendo y mantuvieron una nutrida correspondencia. Arendt contribuyó decididamente a la rehabilitación del prestigio de Heidegger, tanto en Europa como en Estados Unidos. Hay traducción española de su epistolario: Hannah Arendt y Martin Heidegger, *Correspondencia. 1925-1975*, Barcelona, Herder, 2000. *(N. del E.)*

[371] Platón, *Leyes*, 775e. *(N. del E.)*

[372] *El rey secreto* (1906) es una comedia romántica del dramaturgo alemán Ludwig Fulda (1862-1939). *(N. del E.)*

[373] Se refiere al grupo que se formó en torno al poeta Stefan George (1868-1933) y la revista *Blätter für die Kunst*. *(N. del E.)*

[374] Los discípulos más destacados de Heidegger fueron judíos, entre ellos Karl Löwitz, Herbert Marcuse o Hans Jonas, muy amigo de la propia Hannah Arendt. *(N. del E.)*

[375] El filósofo judío Edmund Husserl (1859-1938), padre de la fenomenología, fue maestro de Heidegger. En 1933, en aplicación de las leyes nazis, fue despojado de su dignidad de profesor emérito. Bajo el rectorado de Heidegger, a Husserl se le impidió el acceso a la biblioteca. En la reedición de 1941 de *Ser y tiempo*, Heidegger eliminó la dedicatoria a Husserl de la primera edición. *(N. del E.)*

[376] Max Scheler (1874-1928) fue, junto con Heidegger, uno de los discípulos críticos de Husserl, pero, a diferencia de Heidegger, fue uno de los primeros en advertir el peligro de los nazis. *(N. del E.)*

[377] Póstumamente, se publicó un libro de Karl Jaspers sobre su relación con Heidegger, *Notizen zu Martin Heidegger* (1978), del que hay traducción española: *Notas sobre Heidegger*, Barcelona, Mondadori, 1990. Véase también el ensayo de Hannah Arendt sobre Jaspers en la p. 445 de este volumen. *(N. del E.)*

[378] Jean Beaufret (1907-1982) fue un germanista francés, uno de los principales receptores de la obra de Heidegger en su país. En 1946, Beaufret entró en contacto con Heidegger y le habló del existencialismo francés, aparentemente inspirado en su obra. Heidegger contestó entonces con su *Carta sobre el humanismo* (1946), una

enmienda a los presupuestos filosóficos del existencialismo. *(N. del E.)*

[379] Este es el título de una recopilación de textos de los años 1929-1962: Martin Heidegger, *Wegmarken* («Marcas del camino»), Frankfurt, Klostermann, 1967. *(N. del E.)*

[380] *Holzwege* es una recopilación de ensayos publicada por Heidegger en 1950. Hay traducción española: *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1996. *(N. del E.)*

[381] Véase Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2014. Nueva edición revisada. *(N. del E.)*

[382] Véase Platón, *Sofista*, 263 e, y *Teéteto*, 190 a. *(N. del E.)*

[383] Platón, *Teéteto*, 155 d. *(N. del E.)*

[384] Platón, *Teéteto*, 173 d-176. *(N. del E.)*

[385] Aristóteles, *Política*, 125a 6 ss. *(N. del E.)*

[386] Esta aventura, que hoy —después de que la irritación que produjo se calmara y sobre todo se rectificaran en alguna medida las numerosas noticias falsas— suele calificarse como el «error», tiene múltiples aspectos, entre ellos también la época de la República de Weimar, que a los que la vivieron no se les mostró precisamente del color de rosa con que hoy se la pinta por contraste con el terrible trasfondo de lo que la siguió. El volumen del error se distinguía considerablemente de lo que entonces era habitual en «errores». ¿Quién, además de Heidegger, tuvo la idea de considerar el nacionalsocialismo como «el encuentro de la técnica, que se ha vuelto planetaria, y del hombre de los tiempos modernos» (*Introducción a la metafísica*), a no ser que hubiera leído, en vez de *Mi lucha* de Hitler, algunos escritos de los futuristas italianos, a los que el fascismo, a diferencia del nacionalsocialismo, aquí y allá se remitía? Este error es insignificante comparado con el error mucho más decisivo consistente en soslayar la realidad de los sótanos de la Gestapo y las torturas infernales en los campos de concentración, que se crearon inmediatamente después del incendio del Reichstag, en regiones más importantes. Lo que en aquella primavera de 1933 realmente ocurrió, lo ha dicho Robert Gilbert, el popular poeta alemán, en cuatro versos inolvidables:

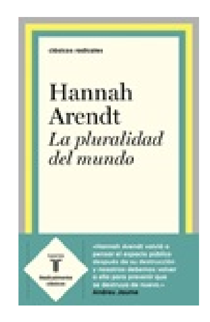
Ya nadie necesita llamar,
El hacha atraviesa cada puerta.
La nación es reventada
Como un tumor infeccioso.

Heidegger reconoció al poco tiempo este «error», y luego arriesgó mucho más de lo que entonces era común en las universidades alemanas. Pero no podemos afirmar lo mismo de los numerosos intelectuales y científicos que, no solo en Alemania, todavía prefieren no hablar de Hitler, Auschwitz, el genocidio y la «eliminación» como política de despoblación permanente, sino entretenerse, por antojo o por gusto, con Platón, Lutero, Hegel, Nietzsche, el mismo Heidegger, [Ernst] Jünger o

Stefan George para aderezar con las ciencias humanas o la historia del pensamiento el atroz fenómeno. Se diría que, entretanto, soslayar la realidad se ha convertido en una profesión, soslayarla no mediante una espiritualidad con la que aquel lodazal nunca tuvo nada que ver, sino en un reino espectral de conceptos e «ideas» que hasta tal punto se desvía de toda realidad experimentable y experimentada hacia lo meramente «abstracto», que las grandes ideas de los pensadores pierden en él toda consistencia y flotan cual formaciones nubosas que continuamente se cruzan, mezclan y confunden unas con otras.

La obra de Hannah Arendt sintetizada en esta antología esencial e imprescindible.

No hay nada más radical que un clásico.



Hannah Arendt, la gran pensadora del siglo XX, es sin duda fundamental para afrontar los desafíos del XXI. Abordó todas las cuestiones clave de su tiempo, desde el antisemitismo hasta el totalitarismo, los orígenes de la democracia, la crisis de la autoridad, los fundamentos de la educación y la estética o el problema del mal en la modernidad. Toda su obra está sintetizada en esta antología esencial e imprescindible.

_____

radical: *adj*. Perteneciente o relativo a la raíz.

«Clásicos Radicales» nace con la misión de recuperar algunos de los libros más emblemáticos del sello que en su día formularon una idea nueva u ofrecieron una mirada original y pertinente sobre las grandes cuestiones universales. Ausentes de las librerías durante demasiado tiempo pero recordados y buscados por los lectores más despiertos, estos textos esenciales de disciplinas como la filosofía, la ética, la

historia, la sociología, la economía, la antropología, la psicología y la política mantienen su plena vigencia y vuelven hoy con fuerza para iluminar nuestro presente.

______

Reseña:

«Hannah Arendt volvió a pensar el espacio público después de su destrucción y nosotros debemos volver a ella para prevenir que se destruya de nuevo.»
Andreu Jaume

SOBRE LA AUTORA

Hannah Arendt (Hannover, 1906 - Nueva York, 1975), formada en filosofía y dedicada luego a la teoría política, fue una de las personalidades más influyentes del siglo XX. Entre sus obras cabe destacar *Los orígenes del totalitarismo, La condición humana, Eichmann en Jerusalén, Sobre la violencia, La crisis de la república* y *La libertad de ser libres* (Taurus, 2018).

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

ISBN ebook: 978-84-306-2262-7

Diseño de cubierta: Penguin Random House Grupo Editorial / Nora Grosse

Conversión ebook: MT Color & Diseño, S.L.

www.mtcolor.es

www.megustaleer.com

Penguin
Random House
Grupo Editorial

ÍNDICE

ÍNDICE